36e ANNÉE (4e SÉRIE) N° 6 5 FÉVRIER 1914

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ { **15 francs à l'Édition complète.** / **10 — à l'Édition partielle.**

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

LES CANTIQUES DU PSAUTIER DE PIE X

VII

LE CANTIQUE D'ISAÏE : *Confitebor tibi, Domine* [1], POUR LES 2es LAUDES DU LUNDI

Les exégètes appellent ce cantique le « Cantique des rachetés » ou de la rédemption. En réalité c'est une prophétie décrivant longtemps à l'avance les sentiments de reconnaissance joyeuse qui animeront Israël le jour où il sera délivré de ses fers, et l'on doit rattacher ce morceau au groupe des *Carmina prophetica* de l'Ancien Testament.

Pour comprendre le *Confitebor tibi, Domine,* et surtout en saisir la haute portée, il faut d'abord savoir quelle place il occupe dans les prophéties d'Isaïe, et rechercher ensuite quel est son rythme poétique.

* * *

Notre cantique termine cette partie des oracles d'Isaïe qu'on appelle le « Livre de l'Emmanuel. » Chacun sait que le fils d'Amos a magnifiquement parlé du Messie ; aucun prophète n'a mieux dit que lui et les grandeurs et les bassesses, comme s'exprime Bossuet, de Jésus-Christ, qui fut l'attente d'Israël et le salut des nations. Ce qui est remarquable chez lui, c'est la précision avec laquelle il décrit les origines et l'œuvre admirable de ce Messie futur, près de sept siècles à l'avance. Il lui a donné même son nom en l'appelant l'*Emmanuel,* c'est-à-dire le « Dieu avec nous. »

Donc, la naissance virginale de l'Emmanuel ; les consolations qu'il apportera à la nation et au monde ; son règne merveilleux, tout de grandeur et de paix ; son empire sur les peuples ennemis de Juda qui seront châtiés terriblement ; sa domination enfin sur l'humanité entière pacifiée et sauvée ; Isaïe a tout connu et tout annoncé du Rédempteur.

Or ces prophéties relatives au Messie-Enfant et à son œuvre dans le monde comprennent les chapitres VII à XII, et forment ce qu'on est convenu d'appeler le « livre de l'Emmanuel, » et c'est précisément sur le chant de triomphe dont nous nous occupons que ce « livre » se ferme, de sorte que le *Confitebor tibi, Domine* peut être regardé comme un *Te Deum* de victoire que le prophète invite le peuple à chanter, dans le but de remercier Jéhovah de ses innombrables bienfaits.

[1] Is., XII, 1-6.

Mais il convient d'observer que ce n'est pas au seul peuple juif qu'Isaïe s'adresse. Ce serait se tromper que d'envisager son cantique, son *Te Deum,* sous cet angle étroit. L'Emmanuel en effet, le « petit Enfant » que donnera la Vierge, ne doit pas être uniquement le libérateur d'Israël ; par conséquent son empire ne s'étendra pas exclusivement aux frontières de la nation que Jéhovah s'était choisie. Les titres magnifiques qu'Isaïe se plaît à donner au royal enfant en son berceau sont trop beaux [1] pour ne désigner qu'un monarque terrestre, si puissant et si glorieux encore qu'on se l'imagine. Il s'agit évidemment d'un prince dont l'empire ne connaîtra pas de limites, et dont le règne n'aura pas de fin [2] ; par suite, c'est du roi *messianique* que notre prophète veut parler, de ce roi que David avait contemplé dans le lointain des âges assis sur son propre trône pour les siècles des siècles. L'empire d'un tel monarque n'était donc point l'empire sur un peuple quelconque, sur une contrée quelconque, mais bien un empire universel, une domination absolue sur toute l'humanité. Il s'ensuit qu'il importe beaucoup de distinguer ici l'Israël historique et l'Israël mystique ; le premier ne fut que l'image du second, et devait par lui être remplacé sur terre quand la Providence l'aurait décidé. A la Synagogue succéda ainsi l'Eglise, au peuple juif le peuple chrétien. Voilà pourquoi le cantique d'Isaïe est à la fois le chant de victoire des Juifs délivrés de leurs ennemis par Jéhovah, et le chant de victoire de l'humanité rachetée du péché et de l'enfer par le Rédempteur, Jésus-Christ. Notre Bossuet résume fort bien ces grandes vues dans cette formule : « Prædicit Isaïas populum israeliticum e captivitate Babylonica liberandum in figura datæ per Christum libertatis [3]. »

[1] Cf. Is., IX, 6.
[2] *Ibid.*, 7.
[3] Ap. de Muis, *In psalmos et cantica Commentarius,* t. II, p. 687.

C'est à ce point de vue élevé — le seul véritable — que nous nous placerons en interprétant le *Confitebor*. Négliger cette perspective dans l'étude de ce cantique serait se condamner par avance à ne point comprendre toute la sublime doctrine d'Isaïe. Pour lui, ce n'était pas le retour de la captivité de Babylone qui suffisait à inspirer la reconnaissance et l'enthousiasme extraordinaires du peuple ; cette délivrance n'était qu'une réalisation initiale et figurative d'une autre délivrance ; « ses regards allaient au-delà, jusqu'aux derniers jours de l'Eglise militante, jusqu'au règne du Christ avec tous les élus dans le royaume de Dieu [1]. » Les interprètes protestants, qui veulent être de bonne foi, pensent comme nous, et n'hésitent point à voir dans le *Confitebor tibi, Domine* « le cantique d'actions de grâces par lequel Israël et l'humanité sauvée célèbrent leur délivrance [2]. » N'entrevoit-on pas dès lors toute la sublime portée du cantique d'Isaïe ?

* * *

Mais quelle est la disposition rythmique de ce chant et son ordonnance générale ? D'abord, est-ce un chant ou une prière ? Nul doute que ce cantique ne soit une *tehillâh* proprement dite, un « chant de louange, » et de louange *eucharistique ;* chaque phrase, chaque mot sont une invitation à louer Jéhovah et à le remercier.

Nul doute encore que ce morceau ne soit une véritable composition poétique, faite d'après les règles ordinaires de la prosodie sacrée. Sans doute la Vulgate ne laisse voir le rythme qu'imparfaitement dans les divisions de son texte numéroté par versets. On s'en rend déjà mieux compte dans le texte arrangé pour la psalmodie du nouveau Bréviaire ; mais c'est surtout dans une traduction littérale de l'hébreu que la cadence rythmée et le caractère poétique du *Confitebor tibi, Domine* nous apparaîtront.

Pour cette étude comparative, plaçons le texte du cantique — d'après la psalmodie du Bréviaire — en regard du texte par versets de la Vulgate.

PSAUTIER	VULGATE
1. — Confitebor tibi, Domine, quoniam iratus es mihi : Conversus est furor tuus, et consolatus es me.	1. — Confitebor tibi, Domine, quoniam iratus es mihi : conversus est furor tuus, et consolatus es me.
2. — Ecce Deus salvator meus, Fiducialiter agam et non timebo :	2. — Ecce Deus salvator meus : fiducialiter agam, et non timebo ; quia fortitudo mea et laus mea Dominus, et factus est mihi in salutem.
3. — Quia fortitudo mea, et laus mea, Dominus, Et factus est mihi in salutem.	
4. — Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris : Et dicetis in die illa : Confitemini Domino et invocate nomen ejus ;	3. — Haurietis aquas in gaudio de fontibus salvatoris :
5. — Notas facite in populis adinventiones ejus : Mementote quoniam excelsum est nomen ejus.	4. — Et dicetis in die illa : Confitemini Domino, et invocate nomen ejus ; notas facite in populis adinventiones ejus ; mementote quoniam excelsum est nomen ejus.
6. — Cantate Domino quoniam magnifice fecit : Annuntiate hoc in universa terra.	5. — Cantate Domino quoniam magnifice fecit : annuntiate hoc in universa terra.
7. — Exsulta, et lauda, habitatio Sion : Quia magnus in medio tui, Sanctus Israël.	6. — Exsulta et lauda, habitatio Sion : quia magnus in medio tui Sanctus Israël.

Voici maintenant la traduction faite littéralement sur l'hébreu :

[Et tu diras en ce jour-là :] [1]

1\. *a)* Je te louerai, Jéhovah, car [après que tu fus] irrité [contre moi,
b) Ta colère s'est apaisée et tu m'as consolé.

2\. *c)* Voici le Dieu de mon salut : j'ai confiance et ne [tremblerai plus ;
d) Car ma force et l'objet de ma louange, c'est Jého-[vah, Jéhovah !
e) Il a été pour moi le salut !

3\. *f)* Et vous puiserez de l'eau avec allégresse aux [sources du salut.

4\. Et vous direz en ce jour-là :
a) Louez Jéhovah ! Chantez son nom !
b) [Et publiez parmi les peuples ses hauts faits,]
c) Proclamez que son nom est sublime.

5\. *d)* Chantez Jéhovah ! parce qu'il a fait [des] merveilles,
e) Que cela soit connu par toute la terre !

6\. *f)* Exulte et jubile, habitante de Sion,
g) Car il est grand au milieu de toi le Saint d'Israël !

* * *

Une question se pose immédiatement : Ce morceau forme-t-il une composition unique, ou n'est-il que la réunion de deux chants distincts rapprochés par un copiste ou par le compilateur des oracles d'Isaïe ? Il est assez clair que l'unité littéraire manque au *Confitebor*... tel qu'il se présente ici ; ce sont bien deux chants juxtaposés, ou mieux on y découvre le thème de deux cantiques eucharistiques que le prophète désirait mettre sur les lèvres du peuple d'Israël. Les deux formules introductives : *Et dices... Et dicetis in die illa,* — dont la seconde brise l'allure générale de l'ensemble, — indiquent en effet qu'on ne peut guère admettre l'unité littéraire de ce cantique. Mais nous ne pensons pas que la réunion de ces deux chants soit l'œuvre d'un copiste ou d'un compilateur. La vérité est, selon nous, qu'Isaïe lui-même a rédigé et juxtaposé l'un et l'autre chant, afin que le peuple trouvât plus tard en ces strophes le sujet tout préparé d'un hymne de reconnaissance et de jubilation au Seigneur.

Le prophète a du reste l'habileté de présenter le double thème du chant des « rachetés » sous la

[1] Cf. Meignan, *Les Prophètes d'Israël... depuis Salomon jusqu'à Daniel*, p. 322.
[2] *Bible annotée*, Les Prophètes, t. I, p. 96.

[1] Nous avons mis cette phrase introductive entre crochets, parce qu'elle a été éliminée par l'ordonnateur du texte du Psautier, le cantique débutant immédiatement par ces mots : *Confitebor tibi*, etc.

forme d'une strophe et d'une antistrophe, commençant chacune par la même formule introductive.

Or, au point de vue du mètre, cette antistrophe correspond exactement à la strophe. Bickell [1] a découvert que les trois distiques de celle-ci et les trois distiques de celle-là se composent du même nombre de syllabes, en hébreu, à savoir de 8-6, 8-6, 8-10. Malheureusement pour arriver à ce résultat le célèbre philologue allemand a déplacé d'une part un mot dans le texte, et d'autre part supprimé un stique entier. — Le mot déplacé est le mot Jéhovah qui se trouve répété deux fois de suite, et donc une fois de trop, dans le texte massorétique au ℣ 2e : « Car ma force et l'objet de ma louange, c'est Jéhovah, *Jéhovah !* » Bickell détache donc le mot Jéhovah de ce vers pour le reporter au vers suivant qu'on devrait lire ainsi : « Il a été, *Jéhovah,* pour moi le salut ! » On se demande si notre critique est bien fondé à introduire cette correction dans le texte original [2]. — Il est sûrement beaucoup plus hardi, lorsqu'il supprime totalement un stique entier, c'est-à-dire ces paroles :

Et publiez parmi les peuples ses hauts faits !

Bickell croit que ce stique fut ajouté par un copiste, qui s'apercevant de l'emprunt fait par Isaïe du vers précédent :

Louez Jéhovah ! Chantez son nom !

au Ps. CV, a dû, entraîné par sa mémoire, continuer la citation du psaume et, au risque de troubler l'harmonie et la composition de l'antistrophe du prophète, insérer le second stique :

Publiez parmi les peuples ses hauts faits !

qu'on lit effectivement dans le psaume 105, au ℣ 1, mais qui ne devait pas exister primitivement dans notre cantique. Voilà pourquoi nous avons nous-même placé ce vers entre crochets dans notre traduction, afin de rappeler au lecteur qu'il serait de trop au jugement d'une certaine critique. Mais y a-t-il vraiment lieu d'admettre ce retranchement ? Avec nombre d'exégètes nous ne le pensons pas. D'abord ce stique, soi-disant surajouté, ne brise pas plus l'harmonie de la métrique que la trame du contexte. Comme le stique qui précède immédiatement, il se compose de huit syllabes, et offre un développement très logique de l'apostrophe du prophète aux enfants d'Israël. Ce vers, du reste, n'est-il pas appelé par cet autre vers, qui un peu plus loin semble lui répondre :

Que cela soit connu par toute la terre !

Je dirai plus : ce stique qu'on prétend supprimer est nécessaire à la pensée d'Isaïe, qui veut, ainsi que nous le montrerons plus loin, décrire le double résultat de la rédemption messianique, laquelle ne fut pas seulement un bienfait pour Israël, mais aussi une consolation, une délivrance pour « tous les peuples » et pour « toute la terre » [1]. Qu'on n'affirme donc plus que le stique en litige fut subrepticement ajouté par un copiste quelconque ; retenons plutôt que c'est le prophète lui-même qui l'a inséré à cette place, après l'avoir puisé très vraisemblablement [2] dans des cantiques de l'Ancien Testament connus de lui [3]. Voilà pourquoi on le rencontre dans les plus anciennes versions, telles que les LXX et la version syriaque.

Outre sa métrique régulière, le *Confitebor tibi, Domine* présente encore les autres caractères de la poésie sacrée, à savoir le parallélisme des stiques, et le parallélisme des pensées. Dans des vers qui se balancent en cadence, sont exprimées des pensées qui se répondent aussi dans une sorte de rythme voulu et harmonieux ; il suffit de lire pour en demeurer convaincu. Tantôt les idées s'opposent et tantôt elles se répètent ; tantôt elles se complètent et tantôt elles se résument. Les Hébreux se plaisaient à ce genre de littérature ; ils n'en affectionnaient pas d'autre quand surtout ils parlaient à Dieu et chantaient ses grandeurs. Dans le morceau que nous étudions, Isaïe a chanté sur ce mode ; il a prophétisé en poète.

Nous ne consentirons donc jamais à lui enlever la gloire d'avoir composé ce cantique que l'Eglise met désormais sur nos lèvres aux lundis de pénitence. Il est fort surprenant que des critiques catholiques — le P. Condamin en particulier [4] — « se prononcent si nettement contre l'attribution de ces quelques vers à Isaïe ». Bien minces sont d'ailleurs les raisons qu'ils invoquent et que nous ne nous arrêterons pas à réfuter ici. A l'encontre de ces exégètes nous maintenons qu'il n'y a rien, soit dans « la forme », soit dans « l'allure » de ce chant, qui nous contraigne de penser qu'il ne soit pas d'Isaïe. S'il s'y rencontre quelques locutions étrangères au style ordinaire du fils d'Amos, il y en a d'autres aussi qu'il affectionne spécialement. Tout écrivain, du reste, garde la liberté de varier à son gré ses expressions et son langage.

Ceci dit, passons au commentaire.

* * *

Il ne sera pas inutile de faire remarquer d'abord la solennité des formules introductives de chacune des deux strophes : « Et dices... Et dicetis *in die illa* » (℣℣ 1, 4). Le prophète, à n'en pas douter, veut attirer l'attention sur le « jour » où Israël devra chanter son cantique, car il souligne par

[1] Dans ses *Carmina Vet. Test. metrice*, p. 201.

[2] Le P. Condamin, *Le livre d'Isaïe,* p. 93, va plus loin que Bickell, et retranche purement et simplement le second *Jéhovah,* qu'il regarde comme « une explication de l'abréviation *(Iah)* précédente. » Mieux vaut admettre qu'il y a eu transposition seulement, si l'on estime ne pouvoir, à cause de la métrique, conserver la répétition du nom de Jéhovah dans le 2e stique du ℣ 2, sous prétexte qu'il serait une interpolation de copistes. Après tout, il est arrivé bien d'autres accidents aux copistes dans la transcription des manuscrits sacrés.

[1] Bickell exagère d'ailleurs quelque peu en voulant introduire dans les strophes d'Isaïe, comme dans d'autres strophes de nos psalmistes, une construction métrique absolument et impeccablement régulière. Nous sommes entièrement de l'avis de Knabenbauer qui à ce sujet écrit fort sagement : « Utrum strophæ ad rigorem æquales exigi possint vel debeant, *res est plus quam dubia.* Etsi pro aliquibus carminibus tales strophæ ostendi possint, nondum continuo sequitur ubique eas esse quærendas et membrorum etiam ejectione efficiendas. » *(Comm. in Is.,* t. I, p. 295).

[2] Tout de même qu'il a emprunté plus haut les deux derniers stiques du ℣ 2 au cantique de Moïse. Cf. Exod., XV, 2.

[3] Cf. I Par., XVI, 8 ; Ps., CV, 1.

[4] *Op. cit.*, p. 98.

l'article (en hébreu) ce jour-là, jour mémorable s'il en fût, jour trois fois béni qui rappellera celui de la délivrance d'Egypte, qui sera même bien plus glorieux, puisqu'il éclairera de sa lumière une délivrance autrement plus importante, une victoire autrement plus complète, la rédemption du genre humain tout entier.

Donc « en ce jour » fameux Israël chantera :

1\. *a)* Je te louerai, Jéhovah, car [après que tu fus] irrité [contre moi,
b) Ta colère s'est apaisée, et tu m'as consolé.
2\. *c)* Voici le Dieu de mon salut : j'ai confiance et ne [tremblerai plus ;
d) Car ma force et l'objet de ma louange, c'est Jého- [vah, Jéhovah !
e) Il a été pour moi le salut !
3\. *f)* Et vous puiserez de l'eau avec allégresse aux [sources du salut.

L'idée-mère dans cette strophe est évidemment l'idée de *rachat*, de *délivrance*, de *rédemption ;* le tout, œuvre de la *miséricorde* de Jéhovah. C'est à cette idée que le poète s'attache ; c'est de cette idée aussi qu'il veut que le peuple s'inspire et se pénètre pour rendre grâces à l'Eternel.

Nous l'avons observé déjà, il s'agit d'un chant de louange *eucharistique ;* ce que le prophète déclare d'un mot : « *Je te louerai !* » *Confitebor !* Ce mot sacré, stéréotypé si je puis dire, se rencontre constamment sous la plume des psalmistes, lorsqu'ils veulent traduire l'idée de cette « louange » particulière que l'homme reconnaissant doit à la divinité. « Confiteri », c'est en effet la démonstration extérieure du culte, l'extériorisation pour ainsi parler des sentiments intimes de révérence suprême, de respect profond que la créature éprouve pour Dieu. Cette explosion d'action de grâces et de louange demande ici à éclater dans un chant d'allégresse et de jubilation : *Confitebor tibi, Domine!*

Suivent les motifs de cette reconnaissance enthousiaste : c'est le *pardon* de Jéhovah d'abord, et ensuite la *rédemption* que ce Dieu bon daignera procurer.

Le prophète commence par avouer des torts, des fautes, des crimes même, qui sont le fait d'Israël, puisque Jéhovah était « irrité » ; mais à ces iniquités voici qu'il oppose la miséricorde du Très-Haut oubliant tout pour pardonner.

On sait quels furent ces torts et ces fautes qui allumèrent contre Israël le courroux de Jéhovah. Isaïe n'a-t-il pas pris soin auparavant de nous raconter que Jéhovah

possédait une vigne
sur un coteau fertile.
Il la bêcha, il la sarcla ;
il y planta des ceps choisis...

. . . .

Il comptait qu'elle donnerait des raisins ;
et elle donna du verjus [1].

Cette « vigne », cette « plantation chérie », c'était « la maison d'Israël » et « les gens de Juda [2] ». Or, bien longue, bien sombre aussi, est la liste des crimes que Jéhovah avait à leur reprocher : « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison... » « Malheur à ceux qui se lèvent de bon matin pour courir après les boissons enivrantes... » « Malheur à ceux qui tirent l'iniquité avec des cordes de mensonge... » « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal [1] » ; etc., etc. L'avarice, la volupté, l'impiété, l'endurcissement dans le mal, voilà donc les fautes de ces ingrats. Est-il étonnant que le Dieu d'Israël leur montre un visage courroucé *(ânaph'thâ)*, et les menace d'un exil prochain :

Mon peuple s'en va en exil sans s'en douter ;
sa noblesse va devenir une troupe affamée,
et sa multitude sèchera de soif [2].

Mais dans la prophétie voici l'antithèse : Jéhovah laisse sa miséricorde l'emporter sur sa justice, et les coupables pris par lui en commisération *(t'nachmêni)* sont pardonnés au lieu d'être punis :

Ta colère s'est apaisée et tu m'as consolé.

Evidemment c'est au futur, non au passé, que ces paroles doivent s'entendre : Isaïe rend un oracle et prédit ce qui se fera. Toutefois l'avenir à ses yeux de prophète devient le présent ; il assiste à ce qu'il annonce, et il en parle comme si déjà tout était arrivé. Dans les chapitres qui précèdent (VIII, 13-16, 22-IX, 6 ; X, 19-26, 33, 34 ; XI, 1-11) Isaïe avait décrit magnifiquement la rédemption que Dieu ménage à son peuple ; il avait montré (VIII, 5, 6 ; XI, 1-5) le roi messianique qui viendra, réparant toutes choses et fondant au sein de la paix un règne qui n'aura pas de fin. C'est de quoi le prophète veut que le peuple se réjouisse et remercie l'Eternel.

On comprend donc que le « rachat » dont il s'agit, n'est plus uniquement la délivrance de la tyrannie d'Assur, et que les « rachetés » ne sont point les seuls enfants d'Israël. Isaïe aperçoit et salue une autre délivrance plus glorieuse ; il chante un rédempteur, un sauveur, un roi plus puissant que n'importe quel monarque de Juda ; et donc aussi il console un peuple dont Israël n'était que la figure, je veux dire le véritable peuple de Dieu, l'Israël mystique, l'Eglise de Jésus-Christ. Voilà pourquoi l'Eglise catholique prend à son compte le cantique du fils d'Amos, fait siens les sentiments de reconnaissance qu'il exprime, et met cette doxologie sur les lèvres de ses clercs, qui la réciteront désormais au nom de tous les « rachetés » du Christ, au nom de l'humanité régénérée.

Cette idée de *rédemption* et de *salut* est répétée jusqu'à trois fois dans les vers qui suivent :

Voici le Dieu de mon *salut !...*
Il a été pour moi le *salut !...*
Vous puiserez... aux sources du *salut !...*

Par trois fois également le prophète insiste sur l'idée de confiance qu'inspire cette rédemption bienfaisante :

[1] Cf. Is., V, 1, 2, 4.
[2] Is., *Ibid.*, 7.

[1] *Ibid.*, 8, 11, 18, 20. Cf. 21, 22, 24.
[2] *Ibid.*, 13. Comp. Is., VII, 17-25 ; VIII, 5-9.

J'ai *confiance* et ne tremblerai plus !...
Ma *force* et *l'objet de ma louange,* c'est Jéhovah !...
Vous puiserez... avec *allégresse !...*

Le parallélisme des pensées et même aussi des mots est donc indéniable.

On remarquera que deux de ces stiques sont empruntés littéralement au cantique de Moïse (Exod., xv, 2) et au Ps. CXVIII, 14. Le prophète entend se les approprier, ainsi que firent souvent les inspirés en Israël : telle la Vierge Marie en son *Magnificat*, tel Zacharie en son *Benedictus*.

On remarquera encore, que malgré les apparences le stique :

Vous puiserez de l'eau avec allégresse aux sources [du salut

ne brise en rien la contexture de la strophe, mais qu'au contraire il renferme le développement logique du stique précédent. Le poète demeure si convaincu de la certitude du salut de Jéhovah, et il en est si heureux, qu'il veut faire partager sa conviction et son bonheur à ses frères, les assurant qu'ils viendront ce jour-là, délivrés de tous soucis et de toute crainte, « puiser » eux aussi « avec allégresse aux sources du salut » ; allusion évidente aux sources jaillissantes où s'abreuvèrent les enfants d'Israël sauvés de l'Egypte [1]. Or, dans l'Evangile le Christ déclare à plusieurs reprises être lui-même cette eau rafraîchissante et réconfortante : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ; celui qui croit en moi, de son sein couleront des fleuves d'eau vive [2], » eau de la vérité et de la doctrine, eau de la grâce, eau des sacrements, eau surtout de la vivifiante Eucharistie [3]. La déclaration du Sauveur constitue une preuve de plus que l'oracle d'Isaïe visait bien, par-dessus la délivrance d'Israël, la rédemption messianique de l'humanité. Le fils d'Amos prophétisait à ses contemporains une source de salut qui se retrouverait plus abondante, plus délectable, dans l'Eglise d'abord et ensuite « dans l'Eden éternel que Dieu prépare à ses élus [4]. »

* * *

La seconde strophe du *Confitebor tibi, Domine* nous révèle encore davantage cette idée de la rédemption *universelle* et *messianique*, chef-d'œuvre de la miséricorde de Jéhovah. Il semble bien en effet que le prophète ne veut pas intéresser seulement Israël, mais toute la terre, toutes les multitudes à cette rédemption. N'est-ce pas là que tendent les deux stiques *b* et *e* :

Publiez parmi les peuples ses hauts faits !
. . . .
Que cela soit connu par toute la terre !

L'hymne eucharistique retentira donc au-delà des frontières de Juda ; il faut qu'on l'entende d'une extrémité à l'autre de l'univers.

Or l'objet de ce deuxième chant de louange est le même que tout à l'heure ; ce qu'il faut qu'on chante, c'est « Jéhovah » et « son nom sublime » ; ce sont ses « hauts faits » et les « merveilles » de sa miséricorde : toutes choses qu'au début le poète résumait d'un mot : la délivrance, la rédemption, le « salut » des captifs. Cette nouvelle doxologie se présente donc réellement comme une antistrophe de la première, avec cette différence que les heureuses conséquences de la rédemption de Jéhovah pour l'humanité y sont plus explicitement affirmées encore que dans la strophe initiale.

Les deux derniers stiques (*f* et *g*) paraissent être un écho de tout ce qui précède, en même temps qu'ils expriment le sentiment de légitime fierté nationale qu'Israël éprouvait du fait des miséricordes de Dieu :

Exulte et jubile, habitante de Sion,
Car il est grand au milieu de toi, le saint d'Israël !

Les psalmistes s'étaient quelquefois exprimés autrement, mais ils ne dirent jamais mieux, en parlant de Jéhovah :

C'est lui qui a révélé sa parole à Jacob ;
. . . .
Il n'a pas fait de même pour les autres nations [1].

Et de vrai la « rédemption » messianique, aussi bien pour Juda que pour l'humanité, fut un bienfait plus éclatant encore que la révélation, et Sion avait lieu de s'en féliciter et de s'en réjouir davantage. Mais ce qui légitimait son orgueil surtout, c'était de posséder en son sein l'auteur même de tous ces prodiges, le « Saint d'Israël ». Voilà une expression très familière à Isaïe; on ne la rencontre pas moins de 29 fois dans son livre, alors qu'on la lit 5 fois seulement dans le reste de l'Ancien Testament. La prédilection du prophète pour cette formule s'explique par la vision sublime dont il avait été gratifié au début de son ministère prophétique [2]. Jéhovah lui était apparu entouré de séraphins qui chantaient : « Saint, saint, saint est le Dieu des armées » ; de sorte que la sainteté était restée à ses yeux le caractère saillant de la divinité. Le mot « saint » *(q'dosch)* signifie littéralement « séparé, » mis à part. Appliqué à Dieu il exprime son absolue majesté, son excellence incomparable, qui le « sépare » de toutes créatures, dont aucune n'approche de son infinie perfection.

Mais par l'expression le « Saint d'Israël » on voulait souvent aussi marquer les rapports spéciaux et théocratiques de Jéhovah avec la nation préférée, — rapports qui étaient nés de l'élection faite par le Seigneur de la race d'Abraham et de Jacob, séparée ainsi du reste des peuples dans l'honneur d'une prédestination nationale magnifique, et aussi du choix libre qu'en retour Israël avait fait de Jéhovah, le proclamant son unique Dieu et séparant son culte de tous les autres cultes des fausses divinités. Pour « l'habitante de Sion » tout cela était glorieux assurément ; il y avait de quoi « exulter et jubiler ».

[1] Cf. Exod., XVII, 6 ; Nomb., XX, 11.
[2] Cf. Jean, VII, 38. Comp. Jean, IV, 13 ; Apoc., VII, 17 ; XXI, 6.
[3] Voir le commentaire de S. Thomas *in h. l.*
[4] Cf. Meignan, *op. cit.* p. 324.

[1] Ps. CXLVII, 19, 20.
[2] Cf. Is., VI, 1-13.

Que dire maintenant de la véritable Sion qu'est l'Eglise, de l'Israël mystique, qui infiniment plus séparé dans l'amour de Dieu que l'ancienne Synagogue et plus privilégié qu'elle, a la joie et la gloire de garder près de lui, dans ses tabernacles et ses ciboires, le Dieu trois fois saint, Jésus-Christ, source lui-même et principe générateur de toute sainteté pour ses fidèles ? N'est-ce pas à nous qu'il convient « d'exulter » et de « jubiler » au souvenir de si merveilleuses préférences ?

Retenons par conséquent que les véritables « rachetés » de la tyrannie d'Assur, les « sauvés » du naufrage et de l'abîme, c'est nous. Notre race — la race des Gentils — avait péché ; ses crimes, dont S. Paul fait l'énumération lamentable [1], l'avaient rendue odieuse aux regards du Seigneur, et les châtiments s'étaient abattus sur elle [2], trop justement mérités. Mais voici qu'est « venu le Dieu de notre salut », « au temps marqué », Jésus-Christ, qui « d'ennemis que nous étions nous a réconciliés avec le Père dans son sang et nous a sauvés de la colère » [3] de Dieu. Et nous avons été « consolés » ! A nous donc de bénir et de chanter Jéhovah « en puisant avec allégresse aux sources du salut », c'est-à-dire à la source des sacrements, de celui surtout de l'adorable Eucharistie qui renferme et nous donne le « Saint d'Israël ».

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le n° 18 (20 décembre 1913) des *Acta Apostolicæ Sedis* comprend trois Lettres de Pie X, un décret de la Consistoriale, des nominations par la Propagande, deux décrets de la S. C. des Rites, un jugement de la Rote et un de la Signature Apostolique, et six Lettres de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

Lettres apostoliques. — 1° 22 octobre 1913. — Lettre à M. François Veuillot en réponse à l'hommage du 4e et dernier volume de la *Vie* de Louis Veuillot [4] :

Très cher Fils,

C'est avec une bien douce et grande satisfaction que Nous avons reçu l'hommage de la dernière partie de la *Vie de Louis Veuillot*, votre oncle, et Nous vous félicitons de tout notre cœur d'avoir mené à une si heureuse fin cet ouvrage de haute importance, laissé inachevé par votre très digne père.

La publication de votre beau travail ne pouvait se faire à une heure plus opportune, puisqu'elle a précédé de peu de temps la date mémorable du centenaire de naissance de l'éminent publiciste catholique, dont le nom désormais est glorieusement fixé dans l'Histoire.

A l'exemple des deux Papes qui Nous ont précédé sur ce Siège Apostolique, et principalement de Pie IX, de sainte mémoire, il Nous est agréable de rendre témoignage à ce grand homme de bien, défenseur irréductible des droits de Dieu et de l'Eglise.

Avec la flamme de son zèle d'apôtre, il entra dans la lice, orné des dons précieux qui font l'écrivain, l'artiste et le penseur de génie, par lesquels il a égalé et surpassé les Maîtres les plus illustres ; car, dans les saintes batailles de la défense des principes sacrés, sa plume était à la fois un glaive tranchant et un lumineux flambeau. Ce qui entraînait la vigueur de son esprit, ce qui l'enveloppait de lumière, ce qui en centuplait l'énergie, c'étaient, avec sa foi profonde, l'amour de l'Eglise dont il désirait le triomphe et l'amour de sa patrie qu'il voulait fidèle à Dieu.

Guidé par cette foi, inspiré par ce double amour, il sut repousser comme une impiété toute diminution de la souveraineté de Jésus-Christ et toute renonciation aux enseignements de la Chaire Apostolique. Il comprit que la force des sociétés est dans la reconnaissance pleine et entière de la royauté sociale de Notre-Seigneur et dans l'acceptation sans réserve de la suprématie doctrinale de son Eglise. Avec quelle âme droite et fière, avec quel cœur indomptable, il fit entendre, sur ces questions fondamentales, les proclamations les plus courageuses, confessant sans hésitation et sans atténuation la vérité catholique, ne voulant jamais distinguer entre les droits que le monde moderne admet et ceux qu'il prétend proscrire. Avec quelle généreuse franchise, il sut démasquer les théories libérales, aux déductions si funestes, dans les sophismes dissimulés sous le nom de liberté.

Convaincu que la nation qui porte à travers les siècles le nom de Fille aînée de l'Eglise, doit à sa foi, à son génie, à la logique de son histoire de reconnaître dans leur plénitude les droits du Saint-Siège et l'autorité du Pontife Romain, il s'appliqua avec toute l'ardeur de son âme à dissiper les préjugés et les équivoques du Gallicanisme, et fut d'une aide puissante dans le grand mouvement vers le Siège Apostolique qui signala son époque. Nul n'ignore la persévérance avec laquelle il s'éleva toujours contre les esprits pervertis qui s'attaquaient aux sources vives des traditions chrétiennes, force et gloire de sa patrie.

C'est assurément un grand honneur pour un serviteur de l'Eglise d'avoir, pendant près d'un demi-siècle, projeté sur les événements qui se sont succédé dans le monde la pure lumière de la doctrine catholique et d'avoir poursuivi sans trêve ni merci l'erreur qui s'étale au grand jour et l'erreur qui serpente dans l'ombre. Il lui reste le mérite et la gloire de l'avoir fait avec le courage, l'entrain et l'enthousiasme d'un homme qui possède la Vérité et qui sait que cette Vérité a des droits imprescriptibles. Il lui reste le mérite et la gloire de l'avoir fait dans l'obéissance et la discipline, le regard fixé sur les directions du Saint-Siège. Il lui reste le mérite et la gloire de l'avoir fait avec un désintéressement complet, ne cédant jamais aux séductions, aux louanges, aux promesses, bravant l'impopularité, les intrigues, les antipathies, les accusations calomnieuses de ses adversaires, parfois la désapprobation même de ses compagnons d'armes, « heureux d'avoir été trouvé digne de souffrir des affronts pour le Nom de Jésus. » (*Acta*, v, 41).

L'ensemble de sa carrière illustre est digne d'être présenté comme modèle à ceux qui luttent pour l'Eglise et les causes saintes, et qui sont sujets aux mêmes contradictions, aux mêmes déchaînements de la passion. Qu'à l'exemple de Louis Veuillot, ils soient fiers de leurs titres de chrétiens et de serviteurs de l'Eglise ; qu'ils sachent que Dieu combattra avec eux et leur donnera la victoire à l'heure marquée par sa Providence.

Avec le témoignage de toute Notre satisfaction, Nous vous accordons, très cher Fils, comme gage des faveurs célestes, à vous et à tous les membres de votre famille,

[1] Cf. Rom., I, 18-32.
[2] *Ibid.*, I, 22-24 ; Ephes., II, 2.
[3] Rom., V, 6-10.
[4] Ce tome IVe et dernier embrasse la période 1863-1883 ; commencé par Eugène Veuillot, il a été terminé par M. François Veuillot (in-8 carré, 7 f. 50, Paris, Lethielleux). Nos lecteurs se souviennent que nous leur avons donné ici, l'an dernier, les chapitres concernant le rôle de Louis Veuillot pendant le Concile.

à tous les descendants de Louis Veuillot, la bénédiction apostolique.

Donné à Rome près de Saint-Pierre, le 22 octobre de l'année 1913, de Notre Pontificat la onzième.

Pius PP. X.

2° 8 novembre. — Lettre à M. Bernard Martinez, supérieur de la Congrégation appelée vulgairement *Talleres de Caridad de santa Rita de Casia* au sujet de l'établissement de la même Congrégation dans l'Amérique latine.

3° 10 décembre. — Lettre au Dr Nicolas Sebastiani, professeur au Séminaire du Latran, pour l'hommage de deux ouvrages : l'un est la traduction italienne du 1er vol. de la *Somme de la prédication eucharistique* du P. Tesnière [1], au sujet duquel le Souverain Pontife écrit :

Alberto Tesnière, sacerdoti e Congregatione sanctissimi Sacramenti, cum suorum iniret editionem voluminum, quibus rerum de Eucharistia prædicabilium summam complexus est, novimus a decessore Nostro non vulgarem tributam laudem, quod iis qui de tanto Mysterio Fidei acturi essent, maximeque sacris concionatoribus, uberrimum in primisque utile opus suscepisset. Ea se dignum laude vir egregie doctus et pius confirmavit, cum alium ex alio omnes eodem argumento libros, quos destinarat, protulit in lucem, complurium quidem, ut audimus, Episcoporum præsertim ex Gallis ingenti cum approbatione plausuque. Jam vero ad alendum animorum ardorem, qui nunc Dei beneficio excitatus est erga augustum Sacramentum, apprime factus hic videtur auctor, quem eucharistico studio ac spiritu sui Patris legiferi plane scimus imbutum... ;

l'autre est le *Summarium Theologiæ moralis* dont nous avons rendu compte en 1913, p. 1023.

S. C. Consistoriale

10 décembre 1913.

Sentence d'interdit contre la ville de Galatina

Galatina est une ville industrielle de la basse Italie, située à égale distance des ports d'Otrante et de Gallipoli, et qui compte environ 20.000 habitants.

A la suite des récentes élections, une fermentation s'est emparée de la population de cette ville, fermentation qui a eu les plus graves conséquences.

Le 30 novembre dernier, Mgr Ridolfi, archevêque d'Otrante, ancien délégué apostolique au Mexique, passait par Galatina. Dès qu'il fut reconnu, des sifflets et des cris tumultueux se firent entendre, de sorte que le prélat ne put entrer que difficilement dans l'église principale de la ville. Mais la manifestation ne cessa point. Peu à peu, l'édifice religieux se remplit d'une foule d'environ 4.000 personnes, et les ecclésiastiques qui accompagnaient Mgr Ridolfi durent se barricader dans la sacristie.

A la nouvelle de cette scandaleuse agression, le Souverain Pontife estima qu'il y avait lieu de recourir aux sanctions spirituelles ; en conséquence la S. C. Consistoriale fulmina le décret suivant, que nous traduisons de l'italien :

Après avoir été informée de la sacrilège agression à laquelle fut en butte le vénérable archevêque d'Otrante, Mgr Joseph Ridolfi, la S. C. Consistoriale, douloureusement émue de la faute très grave dont s'est rendue coupable une si grande partie du peuple de Galatina, intime, comme punition salutaire, avec l'approbation du Souverain Pontife, à la ville et à la région suburbaine de Galatina la peine de l'interdit général local et personnel, à dater de la publication du présent Décret, jusqu'à ce qu'il ait été donné réparation convenable du dommage causé.

Par cette censure, sont interdites dans les églises de Galatina et de la région suburbaine :

1° La célébration de la sainte messe et toutes les autres fonctions sacrées ;

2° Le son des cloches ;

3° L'administration publique des sacrements ;

4° Les funérailles solennelles.

Sont permises seulement :

1° L'administration du baptême aux enfants et des autres sacrements avec le saint Viatique aux malades ;

2° La célébration privée des mariages ;

3° Une seule messe par semaine, pour le renouvellement de la Très Sainte Eucharistie.

On avertit de plus que, si tous ceux qui violeraient l'interdit pécheraient gravement, les prêtres (qui commettraient cette faute) encourraient l'irrégularité.

Rome, de la Sacrée Congrégation Consistoriale, 10 décembre 1913.

C. Card. De Lai, *secrétaire.*
Jean-Baptiste Rosa, *substitut.*

Des délégations du clergé et des notables laïcs de Galatina ayant apporté les satisfactions requises, un décret du 12 janvier a levé l'interdit à partir du dimanche 18.

S. C. des Rites

1° 10 déc. 1913, *Rome.* — Approbation du Calendrier de la ville de Rome et de son district.

2° 14 déc. 1913, *Quimper.* — Décret prononçant l'héroïcité des vertus du Vén. Michel Le Nobletz, prêtre et missionnaire (1577-1652).

S. Rote Romaine

12 juillet 1913, *Suse.* — Dans le diocèse de Suse, une coutume reconnue légitime interdit de chanter des messes adventices dans les églises non-paroissiales, sans la permission du curé.

Signature Apostolique

9 déc. 1913, *Rome.* — Rejet d'une demande en cassation d'un jugement de la Rote introduite par les professeurs de l'*Angelo Mai.*

Secrétairerie d'Etat

1° 28 octobre 1913. — Lettre à Mme de Uriburu, supérieure des *Conférences de St-Vincent-de-Paul* à Buenos-Aires.

2° 31 octobre. — Lettre à M. P. Tilli, président de la société dite *Centro cattolico degli Studenti* à Buenos-Aires.

3° 6 novembre. — Lettre à M. le chanoine Lahargou, président de l'*Alliance des Maisons d'Education chrétienne,* pour l'hommage de son volume : *Vingt-six Congrès pédagogiques* (voir *Ami* 1913, p. 984).

[1] R. P. Albert Tesnière, *Somme de la Prédication eucharistique,* ainsi divisée : — *Les Noms, les Figures et les Prophéties de l'Eucharistie,* in-12 de LXXII-592 p., 4 f. 25 ; — *La nature et les effets de la Communion,* 2 vol. in-12 de 500 et 650 p., 8 f. ; — *La pratique de la Communion,* in-12 de x-716 p., 6 f. ; — *Le Cœur de Jésus-Christ,* 2 vol. in-12, 8 f. ; — *Les Vertus sacerdotales :* t. I, *Le Prêtre sanctifié par sa Messe,* in-12 de VIII-600 p., 4 f. — En vente aux bureaux de la *Revue Eucharistique,* 12, rue de Toulouse, à Tourcoing (Nord).

4o 15 novembre. — Lettre au P. Janvier pour son volume des *Conférences de Notre-Dame* en 1913 (voir *Ami* 1913, p. 1019).

5o 30 novembre. — Lettre au comte Stanislas Medolago Albani, président de l'*Union économique-sociale* des catholiques italiens.

6o 2 décembre. — Lettre au même.

Le no 19 des *Acta* (31 décembre 1913) renferme un *Motu proprio*, deux Lettres de Pie X, des érections de diocèses et des nominations par la Consistoriale, un décret de la S. C. des Rites, un jugement de la Rote, un décret et une lettre de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

I. Motu proprio. — 22 déc. 1913. — Privilèges des chanoines qui appartiennent à des chapitres ayant les privilèges des protonotaires apostoliques, mais qui ne font point partie des Prélats domestiques :

PIUS PP. X

In litteris Nostris *Inter multiplices* editis Motu Proprio de Protonotariis Apostolicis, quo modo nonnulla capita essent interpretanda, declaravit ex Nostra auctoritate S. Rituum Congregatio decreto *Super legitima*, cujus hæc est summa : qui adscribatur collegio Canonicorum seu Capitulo, quod privilegiis seu insignibus et juribus ad Protonotarios Apostolicos vel supranumerarios vel ad instar participantium pertinentibus ornatum sit, non eum acquirere jus ad expeditionem Brevis, quo inter Prælatos Domesticos numeretur, sed hujus adeptionem honoris et gradus e sola Summi Pontificis benignitate pendere.

Jam vero ne privilegiorum diversitas, quæ inter homines ejusdem Ordinis animadvertatur, christianæ plebis admirationem moveat, Canonicis qui, cum sint e Capitulis modo memoratis, inter Prælatos Domesticos relati non sint, damus et concedimus, ut collegialiter quidem omnibus fruantur privilegiis suo ipsorum Capitulo ab Apostolica Sede tributis, singuli autem tum prælatitium habitum et *pianum*, quem vocant, gestare, ut est in illis ipsis Nostris litteris ad § 16 et 17 ; tum, de speciali mandato Ordinarii, ornatu et more Prælatorum, de quo ibidem ad § 31 sermo est, Sacrum celebrare possint. Qua duplici potestate non eis licebit uti, nisi intra fines diœcesis, cujus erit Capitulum.

Atque hæc Motu Proprio statuimus, contrariis quibusvis non obstantibus.

Datum Romæ apud S. Petrum die XXII mensis decembris MCMXIII, Pontificatus Nostri anno undecimo.

II. Lettres de S. S. Pie X. — 1o 12 nov. — Lettre à l'épiscopat mexicain au sujet de la consécration solennelle du pays au Sacré-Cœur, le 6 janvier 1914.

2o 5 déc. — Lettre à l'épiscopat du Vénézuéla en réponse à une adresse au Saint-Siège, et sur la récente création d'un séminaire à Caracas.

S. C. Consistoriale

Erection de diocèses. — 1o Au Brésil (20 oct. 1913). L'immense territoire de l'archidiocèse de Bahia (ou St-Sauveur) est partagé en quatre diocèses : Bahia, Barra, Cætité et Ilhéos.

2o Au Nicaragua (2 déc.). Jusqu'alors le Nicaragua ne formait qu'un diocèse, suffragant de Guatemala. Il en est séparé pour constituer une nouvelle province ecclésiastique dont la métropole sera *Managua* (la capitale), avec pour suffragants les évêchés de *Léon* et de *Granada,* et le vicariat apostolique de *Blewfields.*

S. C. des Rites

10 déc. 1913, *Brescia.* — **Introduction de la cause de la Servante de Dieu Marie Crucifiée** *di Rosa,* fondatrice des Servantes de la Charité (1813-1855).

S. Rote Romaine

14 juillet 1913.

COCINCINÆ OCCIDENTALIS

Nullité du mariage Dò-Sò

Marthe Sò, âgée de 18 ans, forcée par les mauvais traitements de son père, épousa malgré elle, en 1910, Pierre Dò, de la paroisse de Cu-Mi. Tout le temps qu'elle cohabita avec son mari, elle refusa constamment la consommation du mariage.

Aussitôt son père mort, elle s'enfuit du domicile conjugal et demanda au juge ecclésiastique de déclarer la nullité de son mariage *ex capite vis et metus,* ou du moins d'obtenir du Saint-Siège la dispense *super rato et non consummato.*

La S. Rote, après examen des dépositions des témoins qui corroboraient l'affirmation de la jeune femme, prononce la nullité *ex capite vis et metus.*

Secrétairerie d'Etat

1o 26 décembre 1913. — Les lois et constitutions contenues dans les quatre volumes des *Acta Pii X* doivent être considérées comme publiées officiellement, comme si elles avaient été insérées dans les *Acta Apostolicæ Sedis.*

2o 14 octobre. — Lettre à Mgr Sevin, archevêque de Lyon, au sujet du XXXVIIe Congrès annuel des Jurisconsultes catholiques.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans l'*Ami* du 24 avril 1913, p. 365, vous dites : « Avec la contrition — parfaite, évidemment — le cœur s'oublie... ne cherche ni à éviter un châtiment ni à profiter d'un bienfait. » C'est entendu. Donc le pénitent qui se repent à cause des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, n'a pas la contrition parfaite ; il y a, dans son repentir, un motif *intéressé* : des souffrances et de la mort du Christ il tire avantage et profit.

1o Mais supposons le cas (qui peut très bien se présenter) où un pénitent, en considérant la passion et la mort du Sauveur, ne *s'arrête pas* aux avantages, au fruit de la Passion ; il considère *uniquement l'amour* qui a inspiré le sacrifice du Christ, et se repent *uniquement* d'avoir contristé par ses péchés ce Dieu qui fut bon au point de mourir pour lui. — Aura-t-il, ce pénitent-là, la contrition parfaite ? Chaude discussion entre confrères. Cher *Ami*, mettez-les d'accord !

2° Vous dites en parlant du pénitent qui a la contrition parfaite : « Il a conscience d'avoir blessé *son ami*, le Bon Dieu, et voilà ce qui l'afflige. » — Très bien. Mais s'agit-il de Dieu *aimé* « ut summum bonum *in se,* » ou « ut summum bonum *in nos?* » Etes-vous du nombre de ces théologiens qui soutiennent que la contrition est parfaite « quoties motivum et ratio amandi Deum est *indistincta* a Deo, hinc etiam si Deus ametur ut summum bonum et beatitudo nostra » (Hurter, t. III, p. 442, n° 468, édition 1900) ?

3° Voilà qui nous permettrait de dire aux enfants du catéchisme : « Si vous vous repentez à cause des souffrances de J.-C., mort en croix pour nous, vous avez la contrition parfaite. »

4° Si au contraire le *motivum charitatis*, dans la contrition parfaite, doit être la bonté *absolue* de Dieu (summum bonum in se), la difficulté est incomparablement plus grande pour eux (et pour tous) d'arriver à en remplir les conditions.

5° Voici d'autre part une page de Frassinetti sur laquelle nous aimerions avoir votre avis :

« Il est souverainement important que le confesseur ait une juste idée de la *charité* et de l'*amour* parfait, principe immédiat de la parfaite contrition qui justifie l'homme avant l'absolution sacramentelle. Ecoutons, ajoute-t-il, le P. Ballerini (Gury, t. I, n° 217, in nota prævia) : « Quid sibi velit Deum diligere *gratis et propter se ipsum*, pluribus in locis explicat S. Augustinus, videlicet ne Deo serviamus, neve ipsum diligamus aut quæramus propter aliud, id est, propter mercedem temporalem, propter mercedem extra ipsum, propter bona ab ipso distincta aut diversa, sed ut ipse sit bonum nostrum, beatitudo nostra, merces nostra. »

« Il est clair, en effet, que Dieu doit être aimé tel qu'il est, et non, si on peut ainsi parler, partagé en deux ou regardé sous un aspect plutôt que sous un autre. Dieu n'est pas seulement le souverain bien en soi : il est encore notre bien suprême, notre fin, notre félicité, notre tout. Par conséquent, si nous devons l'aimer tel qu'il est, il ne suffit pas que nous l'aimions comme le bien souverain en soi, mais encore comme notre bien suprême à nous. *Sont donc dans l'erreur ceux qui prétendent que l'amour de Dieu, pour être parfait, doit exclure tout motif d'intérêt personnel, y compris la félicité éternelle que doit nous procurer son éternelle possession.*

« Il ne faut pas s'arrêter aux expressions emphatiques des âmes pieuses qui semblent indiquer le contraire : attendu que la vraie et solide doctrine concernant les vertus chrétiennes doit se déduire des Saintes Ecritures, des enseignements des saints Pères et des définitions de l'Eglise, et non des élans d'un cœur enflammé d'amour, qui, dans l'impuissance où il se trouve de dire tout ce qu'il voudrait, dit souvent plus qu'il ne convient.

« L'amour appréciativement souverain, c'est celui, comme parle S. Bonaventure, qui Deum concupiscit super omnia, et qui, partant, s'élance vers lui comme vers son souverain Bien. Et S. Thomas dit à son tour que si Dieu n'était pas regardé par l'homme comme son bien suprême, l'homme ne pourrait avoir avec Dieu un amour d'amitié. Et ne serait-il pas sottement ridicule l'ami qui, pour mieux aimer son ami, voudrait l'aimer en faisant abstraction de tous les avantages de l'amitié, en renonçant à ces avantages, y compris le bonheur de vivre ensemble, de se parler, de se consoler mutuellement ? Quelle stupide amitié serait celle-là ! » *(Abrégé de Théol. mor.*, t. I, n° 65, note 24).

a) Que pense l'*Ami* de cette manière d'entendre et d'exposer la charité parfaite et par là-même la contrition parfaite ?

b) Quelle est, aux yeux de l'*Ami*, la valeur théologique de Frassinetti ?

R.— Tenez-vous-en, cher confrère, aux termes de la doctrine classique commune que nous avons rappelée dans l'article en question. Nous connaissions très bien l'opinion nouvelle, singulière, mise en circulation, et à la mode, par un auteur du XVIIIe siècle que certaines de ses originalités théologiques ont rendu célèbre, Bolgeni. Nous savions aussi que, désertant quelque peu la voie de tout temps fréquentée par les maîtres de la théologie, même les plus contemporains, quelques auteurs tout à fait modernes, en petit nombre, mais de grande valeur (Ballerini, Palmieri, Hurter, Pesch) avaient repris les formules de Bolgeni, non sans les adoucir, mais en conservant tout de même, au moins pratiquement, la part qu'elles font dans la charité parfaite à l'amour de soi-même dans la considération de la béatitude future que Dieu réserve à l'âme chrétienne fidèle.

Nous n'avons cependant rien voulu dire de cette opinion et de ces formules : 1° parce qu'elles sont en dehors du courant théologique traditionnel, et susceptibles d'être jugées insuffisamment probables pour figurer dans le cadre d'un enseignement normal de la doctrine catholique ; 2° parce qu'elles sont théoriquement périlleuses, en raison du danger inévitable qu'elles présentent de ne plus laisser subsister la différence spécifique essentielle des deux vertus : espérance et charité ; 3° enfin, parce que si, pratiquement, elles offrent un sens vrai très acceptable, et au fond accepté par tout le monde, l'interprétation de ce sens admissible est obscure, très délicate à préciser, sujette à facile et fâcheuse équivoque, donc plutôt à écarter de la réponse nécessaire et suffisante que nous avions à faire à la question posée à propos de la contrition parfaite et de l'acte d'amour pur de Dieu qu'elle implique.

On nous prie d'insister et de dire ce que nous pensons de la théorie de Bolgeni. Au point de vue spéculatif des idées et de leur exacte définition, nous faisons volontiers nôtre le sentiment de Tanquerey *(Synops. mor.*, t. II, n. 739), lequel n'est d'ailleurs que l'expression du sentiment très commun des théologiens :

Pauci quidem theologi, ut Bolgeni et Ballerini, contenderunt amorem *concupiscentiæ* referri etiam ad *caritatem*, et ad justificationem sufficere ante actualem sacramentorum susceptionem. Nam, inquiunt, in Sacra Scriptura nunquam proponitur nobis amor Dei solummodo propter se dilecti, sed sæpe Deus exhibetur ut diligendus quatenus est summum bonum *nostrum*, fons omnis *nostri* gaudii, etc. Præterea unicum motivum quod hominem excitat ad agendum est amor proprius, ideoque Deum non diligimus nisi inquantum eum concipimus tanquam nostræ beatitudinis fontem.

Sed communiter theologi hanc opinionem ut erroneam rejiciunt : *a)* Licet enim Scriptura directe et explicite non doceat Deum esse diligendum propter se, id tamen insinuat quando asserit eum amandum esse ex tota mente, ex tote corde, ex totis viribus, — aut caritatem esse excellentiorem spe (I Cor., XIII, 13), — vel imitandam proponit caritatem qua animam suam ponit quis pro amicis suis (Joan. XV, 13). *b)* Aliunde, licet homo sæpe agat ex amore proprio, non semper tamen, nec exclusive ; sed paulatim ab amore Dei quatenus bonus est nobis, ad amorem Dei in se et propter se amabilis assurgit, quia intelligit eum qui in se infinite bonus est, in se et propter se esse diligendum.

Voici maintenant Perrone et Mazzella :

Communis omnibus scholis catholicis sententia fuit objectum formale caritatis esse Dei bonitatem absolutam, non respectivam ; adeoque amorem caritatis proprie esse amicitiæ, non concupiscentiæ. Attamen, sub fine sæculi XVIII Vincentius Bolgeni dissertationem vulgavit, contendens motivum caritatis theologicæ, quâ etiam justificamur ante realem susceptionem Sacramentorum, esse bonitatem Dei relativam, seu Deum bonum nobis, ac proinde amorem caritatis esse amorem concupiscentiæ. Bolgenio addi potest Henricus a S. Ignatio apud Salmanticenses, et juxta aliquos ipse Bossuetius, quod tamen alii negant.

« Adversus hanc sententiam, inquit Perrone [1], tanquam in novitatem perniciosam insurrexerunt strenui adversarii Can. Muzzarelli, Joachim Cortes, Ant. Regno, Th. Cristiani, aliique... Nos a communi ac recepta longe lateque doctrina in Ecclesia catholica ne latum quidem unguem abscedere religioni ducimus, ideoque avitam doctrinam circa formale caritatis objectum tuemur. »

Sur quoi Mazzella conclut pour son propre compte : « Quibus nos libentissime subscribimus [2]. »

Impossible, d'ailleurs, de maintenir théologiquement la distinction essentielle des deux vertus de charité et d'espérance, si l'on met dans l'objet formel de la première ce qui est proprement la caractéristique de la seconde : *bonum sibi*. Or, aimer Dieu en tant que consommateur de notre félicité personnelle, c'est, pour la volonté humaine, l'aimer en tant que *bonum sibi,* amour caractérisé par tous les théologiens comme étant de second ordre, *amor concupiscentiæ*.

La formule communément attribuée à Bolgeni est certainement erronée, un peu grossière. Aussi Mazzella a-t-il pris soin de ne pas signaler comme disciples de Bolgeni ses confrères théologiens de la Compagnie de Jésus auxquels nous avons cidessus fait allusion. C'est que, en effet, en docteurs avisés, ils se gardent bien d'introduire l'idée et le mot de *amor concupiscentiæ* dans la charité parfaite. Ils disent seulement que cette charité parfaite peut rester telle, aimer Dieu *bonum in se,* tout en admettant le mélange, la concomitance si l'on veut, de la considération de Dieu en tant que *bonum nobis,* notre personnelle béatitude.

Certaines expressions de S. Augustin, de S. Bernard, d'Hugues de St-Victor, de S. Bonaventure, de S. Thomas, de S. François de Sales, et qu'on retrouverait sans doute chez beaucoup d'autres, donnent à penser à ces modernes théologiens que l'exclusion au moins du *bonum nobis* n'est pas exigée par l'acte de charité parfaite, ainsi que le ferait entendre une acception trop rigoureuse du *bonum in se, propter se,* dans la définition classique de l'amour pur *benevolentiæ*.

Dirons-nous donc que de si bons auteurs et de si saints docteurs se sont trompés ou contredits, ou bien que la définition traditionnelle de la charité parfaite : *amor Dei propter se,* non *propter nos,* est inexacte ?

Ni l'un ni l'autre ! La définition reste, et reste aussi, exempt d'erreur, le langage, seulement obscur, qu'on prétend lui opposer. Essayons d'éclaircir ce point très délicat de psychologie.

Il est incontestable que l'amour de soi, de son bonheur, la recherche de sa personnelle félicité, est une loi fondamentale de nature et de grâce, une loi même, dans un sens vrai, de nécessité : *homo naturaliter appetit esse beatus.* Libre dans le choix des moyens qui peuvent l'y mener, l'homme ne l'est pas de résister à la poussée instinctive qui l'entraîne à la conquête du bonheur *in genere*. Voilà donc déjà une première raison de ne pas pousser indûment l'analyse dissectrice des éléments de l'acte humain d'amour quel qu'il soit, jusqu'à en éliminer le souci, la recherche, l'amour enfin de son bien propre, de sa félicité.

De plus la théologie catholique, écho en cela de la philosophie naturelle, ne comprend pas l'amour de charité surnaturelle de l'âme pour Dieu autrement que comme un amour d'*amitié*. Or l'amitié suppose rigoureusement *inter amantem et amatum* l'union, la communication, et, autant qu'elle le peut réaliser, l'identification des deux termes. S. François de Sales dit excellemment, avec S. Thomas et S. Bonaventure : « Si, par imagination de chose impossible, il y avait une infinie Bonté à laquelle nous n'eussions nulle sorte d'appartenance, et avec laquelle nous ne pussions avoir aucune communication, nous l'estimerions certes plus que nous-mêmes... mais à proprement parler nous ne l'aimerions pas, puisque l'amour regarde l'union ; et beaucoup moins pourrions-nous avoir la charité envers elle, puisque la charité est une amitié et l'amitié ne peut être que réciproque, ayant pour fondement la communication et pour fin l'union. » *(Traité de l'Amour de Dieu,* X, X). C'est la paraphrase du mot de S. Thomas : « Deus est hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. » *(S. Theol.,* II-II, XXVI, 13, ad 3).

Remarquons encore la raison profonde, inséparable, de la dernière finalité dans tous les actes humains, y compris, évidemment, l'acte de charité parfaite. La fin dernière est la règle suprême, unique, absolue de toute la vie intelligente et libre de l'homme sur la terre. Pas un de ses actes qui soit moral, si on l'isole de sa nécessaire intrinsèque relation avec la fin dernière. Or, notre fin dernière c'est Dieu, non pas le Dieu objectif et métaphysique des philosophes, mais Dieu possédé par nous, *fruitio Dei,* dans l'intimité des communications futures de sa propre vie divine, sans les voiles et les ombres qui en accompagnent l'initiation sur la terre.

Qu'est-ce à dire sinon que l'amour de Dieu, aussi pur qu'on le veuille concevoir, ne va pas, ne peut aller sans la complaisance simultanée dans ce bien qu'est Dieu uni à nous par la possession de la surnaturelle béatitude ?

De ces remarques il faut conclure que le tout de la charité parfaite n'est pas seulement dans le *bonum divinum in se,* mais que le *bonum divi-*

[1] *De Virt. theol.,* 309.
[2] Mazzella, *De Virt. infusis,* n. 1244.

num nobis y joue aussi un rôle indispensable. Reste à préciser ce rôle, ce que ne font pas assez nos théologies classiques, et à voir s'il entre, oui ou non, dans l'objet formel de la charité parfaite, s'il en est la simple concomitance ou une caractéristique essentielle.

Vous *frottez* une allumette : elle *s'enflamme*. Voilà deux choses bien distinctes, toutes les deux rigoureusement indispensables pour que l'allumette brûle. Est-ce le frottement qui constitue essentiellement le phénomène de la combustion ? Non. Il n'en est que la condition, mais la condition nécessaire. La combustion a dans les réactions chimiques qui sont en jeu sa causalité propre et formelle. Le séchage d'un morceau de bois mouillé est nécessaire aussi avant qu'il flambe dans le foyer. Voilà encore une « préparation » antécédente qui, sans être la raison intime profonde de la carbonisation, s'y rapporte cependant comme concomitance absolument requise.

Parce qu'ils l'accompagnent, direz-vous que le frottement et le séchage constituent spécifiquement le phénomène de la combustion ? Non, évidemment ! Direz-vous, par contre, que la combustion en est si indépendante qu'elle peut s'en passer ? Pas davantage !

Il en va de même pour ces deux choses différentes que sont l'amour pur de Dieu *en lui-même* et l'amour de Dieu *en nous*. Le second est comme le substratum, la préparation et la condition *sine qua non* du premier. Loin de s'exclure, ils s'appellent et se réclament mutuellement, non pas que l'un soit le complément de l'autre sur la même ligne et dans le même ordre, mais parce qu'ils sont simultanément comme la double face de l'amour humain et le jaillissement d'une même énergie vitale de dilection dans deux directions différentes, qui peuvent rester séparées, mais peuvent aussi, dans la sublime synthèse de la charité parfaite, se subordonner si étroitement qu'elles finissent par se rencontrer et se fondre en une même absorption, pour ainsi dire, dans l'infinie bonté de Dieu.

Autre chose est *abstraire*, autre chose *exclure*. L'âme que consume le pur amour du bien divin *in se, propter se*, n'exclut pas pour cela, ne *peut pas* exclure le désir et la consommation de sa propre béatitude dans la possession de la fin dernière de toutes ses aspirations, de toutes ses œuvres. Mais elle en peut faire abstraction, n'y pas penser, et d'un coup d'aile monter plus haut pour ne contempler que la bonté du Dieu qui est à la fois son ami et son bonheur. De ces deux termes, alors, c'est le premier seul qui prédomine dans son amour : elle l'aime parce qu'il est aimable, et non parce qu'il est riche et généreux. Voilà la charité parfaite, avec son objet formel propre *bonum divinum in se*, l'amour de *bienveillance* et d'amitié, disent les théologiens.

Et si l'on veut que l'amour humain ne puisse décidément pas atteindre ce point de désintéressement qui semble impossible à concilier avec la loi psychologique fondamentale de l'appétit de sa propre félicité, imposée à toute créature intelligente, nous dirons que, même dans cette hypothèse, le mélange des deux amours, ou plutôt la coïncidence des deux termes de l'amour de Dieu : *bonum in se, bonum nobis*, n'empêche point la charité d'être parfaite et d'avoir pour dernier objet formel propre le *bonum divinum in se*. Car, aimer Dieu dans ses dons, à cause de ses largesses, pour la joie personnelle du bien qu'il nous procure, c'est *amor concupiscentiæ*, forme préparatoire, mais imparfaite, de la charité, qui ne dépasse point le cadre spécifique de la vertu d'espérance ; mais, dans le don de Dieu, s'oublier soi-même pour ne voir que la main qui donne, dans la béatitude voir, non la jouissance mais son objet, se complaire à admirer et goûter non *donum amantis* mais *dantis amorem*, comme dit l'Imitation, c'est alors amour pur, charité parfaite ; et voilà comment, finalement, dans cette opération supérieure et transcendante de la charité, notre propre béatitude, notre personnel bonheur se résout dans la bonté infinie de Dieu, qui reste ainsi, comme objet formel de la charité, *bonum in se, propter se dilectum*.

Ecoutez S. Thomas : « Cum dicitur quod Deus diligitur ab angelo in quantum est ei bonus, si ly in quantum dicat finem (c'est-à-dire formale objectum seu rationem amandi ex parte amati), sic falsum est : non enim diligit Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris ex parte amantis (c'est-à-dire conditionem ex parte subjecti), sic verum est. Non enim esset in natura alicujus quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque dependet a bono quod est Deus. » *(S. Theol.*, I, LX, 5, ad 2).

La communication que Dieu nous fait de sa bonté est donc la *condition nécessaire,* mais non pas le *motif* ou la raison formelle propre de l'amour de charité pure par lequel nous l'aimons pour lui-même, en lui-même, à cause de lui-même, par dessus toutes choses, plus que nous-mêmes.

Et encore : « Amare bonum quod a beatis participatur, ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt ; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et hæc est caritas quæ Deum per se diligit, et quæ repugnat omnibus impedimentis, et in se et in aliis. Unde nunquam esse potest cum peccato mortali quod est beatitudinis impedimentum. » *(Q. disp., De carit.*, art. 2).

Et enfin : « De Deo potest esse gaudium dupliciter : uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato, alio modo secundum quod gaudemus de bono divino prout a nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, et hoc procedit principaliter ex caritate ; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe per quam expectamus divini boni fruitionem. » *(S. theol.*, II-II, XXIII, 2, ad 4).

Ce qu'explique fort bien Suarez : « Cum Deus perfecte amatur propter beneficium, potius amatur quia nos amat ; hoc autem caritatis est et amicitiæ, neque actus hujus ratio objectiva est extra divinam bonitatem, nam amor quo Deus nos amat ipse Deus est, et summa quædam perfectio ejus; item ipse nos amat quia bonus est : unde, quia amatur eo quod amet, amatur etiam quia bonus est. » *(De Carit.,* D. I, s. 2, n. 3).

Un peu plus loin Suarez se pose l'objection connue : « Quidquid natura amat, amat ut sibi unitum. » Il répond : « Si particula illa *ut* dicat rationem (motivum formale diligendi), falsum est antecedens ; alias tolleretur ratio veræ amicitiæ, si homo omnia ad se referret, quod etiam in amicitia naturali et honesta falsum est... Si vero particula *ut* tantum importat conditionem sine qua non, verum est antecedens; nullus enim diligit alium qui non aliquo modo ad se pertineat. » *(Ibid.,* s. 5, n. 2).

Les scolastiques emploient quelquefois, en cas analogues, une distinction qui, bien comprise, est très lumineuse. La vie *in actu exercito,* c'est le fait matériel pour ainsi dire de la vie, inconsciemment vécue, sans réflexion ni spéciale attention à ses caractéristiques constitutives ; la vie *in actu signato* c'est la vie encore, mais consciente, réfléchie, vue dans les notes propres qui la constituent.

L'amour de soi-même dans la béatitude est susceptible de ces deux états, auxquels correspondent deux considérations, deux mentalités différentes. S'aimer soi-même dans la pensée expresse et formelle du bien possédé en tant que *bonum sibi,* c'est s'aimer ou aimer Dieu béatifiant *in actu exercito* et *in actu signato* tout à la fois ; c'est l'exercice pratique de l'amour de soi sous la raison finale de *bien personnel* en tant que tel : amour de concupiscence. Tout autre est le cas de la charité parfaite, où l'amour de sa propre béatitude est bien toujours au fond, nécessairement, en exercice vital *in actu exercito,* mais sans la réflexion ci-dessus qui le termine au sujet béatifié ; il n'est pas *in actu signato,* ou, si la conscience réflexe intervient, elle passe outre à la considération du « moi » pour aller se plonger sans retour dans la source infinie de cette béatitude, qui est Dieu.

L'amour de Dieu en tant qu'il est notre béatitude est donc toujours nécessairement impliqué dans l'amour le plus pur de Dieu *propter se,* mais comme condition vitale profonde, irréfléchie, qui n'empêche point le mouvement de la volonté d'aller plus loin, de monter plus haut jusqu'à Dieu, ce qui n'arrive pas dans l'amour inférieur « égotiste » de la béatitude, lequel s'arrête net en route pour s'en tenir aux charmes de sa personnelle félicité.

Enfin, *ad abundantiam doctrinæ* et pour satisfaire les curieux de ces délicats problèmes de théologie, mentionnons, pour finir, une explication intéressante, qui se trouve déjà dans Grégoire de Valence et que plusieurs théologiens modernes ont reprise comme plus facile à saisir et mieux adaptée peut-être à l'interprétation de certains textes un peu embarrassants, où S. Thomas donne à entendre que Dieu en tant que *finis ultimus* et *beatitudo nostra* est bien l'objet de la charité parfaite.

Objet *matériel,* oui ; *formel,* non. Dieu *en nous* est assurément un *bonum divinum* que nous ne pouvons pas ne pas aimer. Mais autre chose est l'objet aimé (objet matériel), autre chose le motif pour lequel on l'aime (objet formel), la raison profonde et propre de son « amabilité ». Or, très certainement, Dieu, en tant que *beatitudo nostra,* ou, si l'on veut, ce bien qu'est notre vie unie à la sienne, est chose désirable, aimable, objet de nos aspirations appétitives. Mais voici la bifurcation : les uns aiment ce bien parce qu'ils en jouissent, pour le plaisir qu'il leur donne : amour de concupiscence avec le plaisir personnel pour objet formel ; les autres l'aiment parce que c'est le bien divin, Dieu même : c'est alors l'amour de charité parfaite, avec la bonté infinie *in se* pour objet formel, la fruition pratique de cette bonté restant toujours inévitablement, quand même, objet matériel de la charité.

C'est ce qu'enseigne en très bons termes Grég. de Valence : — Quand S. Thomas dit que « objectum caritatis est bonum divinum in quantum est objectum beatitudinis... non vult hoc intelligi formaliter, quasi bonum divinum sit objectum caritatis sub ea propria ratione qua est nobis obtinendum per beatitudinem. Sic enim nonnisi spes tendit in illud ; caritas autem præcise in Deum tendit ut est summum illud bonum in se, quod est objectum beatitudinis ; itaque vult D. Thomas id intelligi materialiter. » (Tom. III, d. III, q. 1, p. I, § 4). Et tel est le sentiment des meilleurs interprètes du Docteur Angélique : Capréole et Cajetan.

Telle aussi nous semble bien avoir été au fond la pensée des théologiens modernes qu'on nous oppose, et qui sont certainement trop prudents et avisés pour avoir entendu rééditer simplement la théorie de Bolgeni. Leur tort est d'avoir insisté trop sur ce qu'il y a d'amour de soi-même dans l'amour pur de Dieu, sans accentuer assez dans leurs formules la caractéristique qui distigue formellement la charité de l'espérance. Mais nous ne saurions douter qu'ils aient sur ce point-là une pensée juste, la pensée classique traditionnelle de la théologie catholique. Ils ont voulu sans doute réagir contre une littérature ascétique intempérante, qui exalte si bien l'objet formel de la charité qu'elle finit par supprimer ou laisser trop dans l'ombre, sur un arrière-plan exagérément éloigné, la *bonitas divina* en tant qu'objet matériel de l'amour pur dans la volonté béatifiée.

Aussi avons-nous eu soin, dès le début, pour ménager cette explication apologétique, de faire remarquer que si le langage de ces auteurs est spéculativement sujet à critique, à cause de la confusion qui en peut résulter dans les idées, on pouvait cependant le tenir pour exact dans l'ordre pratique des faits, où, comme on l'a vu ci-dessus, l'amour pur du *bonum divinum in se* n'exclut pas du tout l'amour du même *bonum divinum nobis,* puisque,

au contraire, il le suppose et nécessairement l'implique.

Revenons maintenant à notre consultant. Une brève réponse à ses questions mettra au point la « pratique » de tout l'enseignement que nous venons de rappeler.

Ad I. — La considération des souffrances du Christ est une excellente préparation à la charité parfaite, à la condition, comme vous le dites, cher confrère, que l'âme chrétienne ne reste pas figée sur la pensée du profit qui lui en revient, mais fasse un pas de plus en haut pour considérer en soi et aimer l'amour qui s'est ainsi donné à elle, à travers le sang, la douleur et les larmes de l'Homme-Dieu. Une contrition ainsi motivée est parfaite.

Ad II. — Vous êtes en état, d'après tout ce que nous venons de dire, de voir comment s'opposent ou s'accordent les deux formules : *bonum in se*, et *bonum nobis*. Pas de contrition parfaite avec le *bonum nobis* comme terme formel, exprès, total, de l'amour de Dieu : c'est alors seulement de l'espérance. Mais, encore une fois, s'il y a distinction (c'est tout juste l'abîme qui sépare les deux vertus théologales de charité et d'espérance), s'il y a *distinction*, il n'y a pas *exclusion* entre ces deux termes, comme s'il fallait nécessairement pour la charité parfaite les comparer, faire un choix, adopter l'un et rejeter l'autre. Le mot de Hurter est très juste, quoique, à notre avis, pas assez suggestif, insuffisant pour les précisions spéculatives que réclame un pareil sujet. Quand dans notre béatitude c'est Dieu lui-même que nous aimons, notre béatitude devient *res indistincta a Deo,* et le *nobis* n'étant plus dès lors opposé à *Deus* mais au contraire fondu en lui, pour ainsi dire, il disparaît pour laisser subsister l'objet formel de la charité : *bonitas Dei in se*.

Ad III. — Pour vraies qu'elles soient, ces explications restent néanmoins pratiquement sujettes à caution. Il y aurait inconvénient dans la prédication, au catéchisme, au confessionnal, à dire, sans précautions de langage, qu'on a la contrition parfaite si l'on se repent à cause des souffrances de Jésus-Christ. Comment les auditeurs comprendront-ils cet « *à cause* » ? Préparation à l'amour pur, dispositions matérielles prochaines, condition *sine qua non*, ce terme de causalité peut signifier tout cela, tout, sauf l'objet formel de la charité : l'amour pur de Dieu *propter se,* rigoureusement requis pour la justification du pécheur par la contrition parfaite.

Il faudrait ajouter au moins : « Si, considérant les souffrances de J.-C. mort en croix pour vous, vous regrettez l'outrage que vos péchés ont fait à un si grand amour, si bon, si divin... etc., » ou toute autre formule analogue. Il y aurait chance alors d'élever la mentalité de l'âme au-delà de la personnelle concupiscence, et de donner une idée exacte de la contrition parfaite. Autrement, l'on s'expose fort à rester en route, avec des formules et des idées trop courtes, trop restreintes à la considération des choses *distinctæ a Deo*.

Ad IV. — Mais, pas du tout ! Avec le *summum bonum in se,* métaphysique, absolu, abstrait, opposé au *bonum nobis,* surtout avec l'idée de son exclusion, il est bien évident qu'il y aura difficulté plus grande, disons pratiquement impossibilité d'arriver à la contrition parfaite ! Mais nous avons fait justice de cette fausse conception, séparée et exclusive, de l'objet formel de la charité *bonum in se,* par rapport au *bonum nobis.* Il est très facile, au contraire, de passer de l'un à l'autre, — l'un restant le piédestal de l'autre, — des dons surnaturels à l'amour qui les répand. Et quand, après avoir considéré les dons, l'on passe à la bonté du donateur pour s'y complaire sans mélange d'égoïsme, l'on est bien près d'être arrivé, l'on est même arrivé au terme formel de la charité et de la contrition parfaite. Pour une âme bien douée de foi et d'espérance, qui vit habituellement en état de grâce, qui a un peu déjà la vitesse acquise des communications d'amour avec Dieu, nous estimons que c'est chose facile, surtout dans les cas où le recours au sacrement de Pénitence, au grand regret du pécheur, se trouve impraticable.

Ad V. — Rien à reprendre dans cette page de Frassinetti (très bon théologien). Il combat une interprétation erronée de l'amour pur, du *bonum divinum in se,* comme nous l'avons fait nous-même. Le texte allégué de Ballerini est, comme celui de Hurter, parfaitement admissible, sous réserve, toutefois, des précautions à prendre pour éviter qu'on en tire une notion de la charité parfaite où il ne resterait plus que de l'espérance, avec le danger d'une contrition insuffisante pour la justification du pécheur en dehors du sacrement de Pénitence.

Q. — Le système des communions solennelles semble nous mettre dans la nécessité d'y admettre tous les enfants qui, ayant suivi régulièrement les catéchismes, s'étant confessés à notre volonté et ayant manifesté une science suffisante, ont été reçus par les examinateurs et catéchistes.

Mais comme confesseur, je suis parfois bien dans l'embarras et j'y serai encore cette année, je le prévois. Malgré tous mes efforts, je n'obtiens pas la régularité pour l'assistance à la messe, et si je ne l'apprends point par le contrôle, auquel bien des choses échappent, j'apprends par la confession que bien des enfants manquent, sans motifs, et évidemment bien plus par la faute des parents que par leur propre faute, la messe du dimanche. De plus, la confession m'apprend que beaucoup d'enfants ne font pas de prières, ni matin ni soir, mangent de la viande les vendredis et jours d'abstinence, etc., etc. Bref, je parle des enfants qui n'ont aucune formation morale, aucune vie religieuse et pour qui la communion est un geste...

Alors, que faire ? Le confesseur doit-il, dans des cas semblables, s'opposer à ce que l'enfant mal disposé fasse sa communion, et comment doit-il s'y prendre ?

R. — Votre question nous étonne. Rien n'a été changé par le décret *Quam singulari* à l'ancien régime des communions solennelles. Les observations que vous présentez sont de tous les temps. Aujourd'hui donc, comme hier, comme demain, les mêmes principes théologiques réclament une application identique au cas qui vous occupe.

Ce qui nous étonne plus encore que la prétendue nouveauté de vos scrupules, c'est la simplicité que vous avez de nous en donner la raison, à savoir les connaissances acquises par vous au confessionnal. Sur quoi, nous avons deux choses à vous dire, à vous rappeler, puisque vous paraissez les avoir oubliées.

1° Hier comme aujourd'hui, à propos des communions solennelles, le cas s'est présenté d'enfants admissibles extérieurement, et que le confesseur aimerait mieux refuser pour ce qu'il en connaît par les révélations du confessionnal ; voilà donc qui n'est pas nouveau, encore une fois.

2° Toujours, il est rigoureusement interdit de trahir, en quoi que ce soit, de traduire au dehors, de façon quelconque, le secret sacramentel. Le confesseur peut, s'il le juge nécessaire, refuser l'absolution, même à de futurs communiants « solennels » indignes ; il peut les admonester, leur défendre l'accès de la Table sainte. Mais tout cela, rigoureusement, entre lui et son pénitent, sous le sceau de silence de la tombe, et alors, si le pénitent défère à l'avis du confesseur, tout va bien ; s'il passe outre, il n'existe aucun moyen de l'en empêcher.

Or, vous paraissez un peu trop préoccupé de traduire au dehors, dans les faits d'ordre externe, les informations que vous tenez, suivant votre aveu, des seules confidences de la confession. Quittez ce souci, et faites radicalement la séparation des deux ordres de choses, en évitant avec le plus grand soin, même dans votre pensée, surtout dans les inspirations de votre conduite au dehors, le passage plus ou moins conscient, toujours *sub gravissimo* défendu, de l'un à l'autre.

Ce qui est nouveau, ou va le devenir, ce qui semble à craindre en tout cas, avec la triste éducation actuelle des enfants au point de vue religieux et même simplement moral, c'est, comme vous le dites fort bien, en effet, le dualisme hypocrite qui se partagera l'esprit des primaires mal élevés, dualisme qui mettra en contact chez eux un vernis passable d'apparence extérieure pour sauver la face, avec, au dedans, un état d'âme intérieur mauvais, d'où l'on peut se demander si la foi même n'est pas absente chez quelques-uns.

Nous avons plusieurs fois signalé ce danger dans nos colonnes, comme devant s'accentuer selon toutes probabilités, à mesure qu'entrera davantage dans les mœurs populaires la détestable fréquentation de l'école laïque et neutre.

A ce danger nous ne pouvons parer, c'est évident, par les moyens sacramentels d'ordre rigoureusement interne et secret. Il nous faut donc le prévoir, le poursuivre, le supprimer, par les seuls moyens d'ordre externe qui sont à notre disposition.

Et alors, au lieu qu'autrefois, en bon milieu général d'éducation enfantine, l'on passait facilement sur certains détails de défectuosités personnelles, en raison de la bonne tenue générale, des bons examens, etc., il nous faudra désormais accorder une attention vigilante à ces détails et n'hésiter pas à en faire au for externe des motifs de refus, inédits sous le régime de l'ancien état de choses. Tel propos léger, par exemple, sceptique, gouailleur, visiblement peu sympathique à l'adresse de la religion, des curés, des bondieuseries, etc., sera retenu et sévèrement coté comme indice de dispositions de cœur ou d'esprit jugées religieusement insuffisantes. Le manquement aux offices pourra aussi, pour certains sujets suspects, être coté comme mauvaise note éliminatoire ; de même certaines habitudes de vie, conversations, fréquentations, etc.

Mais tout cela, bien entendu, au for externe. Notre avis, déjà plusieurs fois formulé ici, est que l'*examen d'admission* des enfants à la communion solennelle devrait, *devant le jury des confrères assemblés,* porter désormais à la fois 1° sur le catéchisme, 2° sur la conduite (extérieure). Pour ce second point, le curé, ou le prêtre chargé de cette partie, devrait faire un rapport net, bien appuyé, des faits suspects relevés au cours de l'année à la charge du petit primaire dont on a grosses raisons de se méfier. La sentence du jury serait alors donnée aux parents avec sa double signification. Jusqu'à présent, seule l'instruction était en cause. Il faudra habituer les gens à compter sur les refus éventuels dus uniquement aux considérations pratiques et morales de la tenue extérieure, en dehors du travail de l'intelligence et de la mémoire. Déjà la non assistance régulière aux offices est une cause d'exclusion, bien connue et acceptée. Le catalogue des cas d'élimination devra être allongé, plus ou moins, suivant la condition des personnes et la nature des milieux.

Mais, encore une fois, qu'on prenne garde de baser jamais un refus sur des faits ou motifs connus uniquement par les confidences du confessionnal.

Q. — Comment accorder le décret du 1er mai 1889, que vous citez à la p. 923, avec celui du 24 janvier 1906, tous deux du Saint-Office ?

R. — Voici le décret du 24 janvier 1906, tel que le donne la *Collectanea* de la Propagande :

S. C. S. Off. 24 januarii 1906. — Vicarius apostolicus Sophiæ et Philippopolis in Bulgaria, ad pedes S. T. provolutus, humillime exponit quæ sequuntur : Sophiæ Sorores quædam religiosæ Institutum puellarum *(Pensionnat)* dirigunt, in quo cum catholicis etiam schismaticæ admittuntur. Mos invaluit ut in functionibus ecclesiasticis ac præsertim in expositione ac benedictione cum Sanctissimo, uti etiam ante et post illam, puellæ schismaticæ una cum catholicis in ecclesia parochiali canant. Unde petit orator an hic usus tolerari possit, habitis sub oculis sequentibus animadversionibus :

1° Agitur de loco in quo numerus catholicorum, relate ad schismaticos, est valde exiguus.

2° Nullum adest periculum scandali, namque idem usus servatur in fere omnibus Orientis regionibus.

3° Adest contra spes conversionis acatholicorum.

4° Durum esset Sororibus quæ Institutum dirigunt puellis schismaticis sponte et lubenter in ecclesia cum catholicis cantantibus silentium imponere.

5° Denique eædem puellæ schismaticæ utpote bona fide in schismate viventes, non videntur uti excommunicatæ esse habendæ.

R. Emi Patres, *attentis peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus,* respondendum mandarunt : « *Prout exponitur* a Vicario Apostolico Sophiæ et Philippopolis, *tolerari posse*[1]. »

Comme les deux décrets sont contenus dans la *Collectanea,* l'un sous le n° 1703 et l'autre sous le n° 2227, ils ne peuvent pas être *contradictoires* et ils doivent viser des *espèces différentes.* Nous allons expliquer le dernier et montrer en quoi il diffère du précédent :

1° Il s'agit d'une *tolérance* et non d'une *autorisation formelle :* chose toute différente, puisque la *tolérance* suppose une *défense violée* pour un motif grave.

2° Cette tolérance est simplement pour les jeunes *filles,* et non pour les jeunes *gens,* ceux-ci n'étant pas mentionnés dans la demande du Vicaire Apostolique de Sophia.

3° Ces jeunes filles sont dites de bonne foi dans le schisme et par conséquent ne sont pas censées avoir encouru l'excommunication. Cette raison nous semble la plus sérieuse pour la réponse favorable.

4° Il n'y a aucun danger de scandale pour les fidèles, qui sont peu nombreux et qui voient agir de la sorte à peu près partout en Orient.

5° Il y a espérance de conversion des schismatiques.

6° Il ne s'agit que des *offices,* spécialement de la bénédiction du St-Sacrement, et non de la *messe,* nous semble-t-il.

Q. — Nommé curé le 17 août dernier, j'ai pris possession le 20 dudit mois.

Du jour de la prise de possession, je me suis cru obligé de dire les messes *pro populo.*

Il faut dire que, pour des raisons qui n'intéressent pas la question, je n'ai pu arriver dans la paroisse où j'avais été nommé, que le 1er octobre.

Il est arrivé que pour le trimestre juillet-octobre 1913, M. le Doyen m'a remis seulement un traitement de vicaire.

Etais-je donc tenu de dire les messes *pro populo* dès le jour *de la prise de possession ?* Si oui, comment peut-on supporter des charges de curé, sans avoir le traitement de curé ? Si non, ces messes dites prématurément *pro populo,* ne peuvent-elles pas servir pour l'avenir ?

R. — « Pour des raisons qui n'intéressent pas la question, » dites-vous, deux mois et demi se sont écoulés entre votre *prise de possession* et votre entrée en charge *effective.* Pardon ! Vous faites erreur. Ces raisons intéressent si bien la question qu'elles sont précisément la clef du problème, tout ce qu'il y a de nécessaire à connaître et à apprécier.

Est-ce par votre fait, ou par le fait majeur d'autrui, d'un autrui compétent pour substituer sa responsabilité à la vôtre, que vous n'avez *pu* arriver dans *votre* paroisse que le 1er octobre ?

La prise de possession vous en constituait, de plein droit canonique, le titulaire, et alors, comme tel, vous étiez investi de tous les droits, et de toutes les obligations aussi, afférentes au titre curial. Vous aviez le devoir de dire la messe *pro populo* et de veiller, à vos risques et périls, à l'exercice normal de la charge d'âmes qui vous appartenait. Vous aviez aussi, par mode de corollaire logique, le droit de toucher tous les émoluments afférents à l'exercice du ministère pastoral, sous réserve d'indemniser votre remplaçant, votre mandataire, pendant l'intervalle de votre absence, si vous ne pouviez par vous-même remplir vos fonctions.

Si donc c'est par votre fait que vous n'avez pas en réalité exercé la charge d'âmes, vous ne devez vous en prendre qu'à vous-même des inconvénients pécuniaires qui auront pu résulter pour vous de cet état de choses. Vous deviez dire la messe *pro populo,* et vous deviez indemniser votre remplaçant, puis, garder pour vous l'excédent des émoluments perçus par lui, ou tirer de votre bourse le supplément nécessaire, dans le cas où ces émoluments n'auraient pas atteint la somme convenue et promise pour l'indemnité.

Puisque vous étiez curé titulaire de plein droit, l'on s'étonne que votre doyen vous ait servi un *traitement de vicaire,* à moins que ce traitement ne corresponde tout juste à ce qui vous revient, défalcation faite, sur la masse des émoluments perçus, de ce qui devait être versé pour indemnité à votre remplaçant.

Si vous avez été empêché d'arriver dans votre paroisse pour des raisons chargeant la responsabilité d'autrui, par ordre supérieur auquel vous aviez le devoir de déférer momentanément, alors, restant curé quand même, vous étiez tenu à la messe *pro populo,* mais à la condition de toucher, à partir du 17 août, le traitement normal de curé. Le droit canonique n'admet pas l'*obligation bénéficiale* là où le *bénéfice* fait défaut. Or, c'est bien le traitement de curé, et non de vicaire, qui constitue équivalemment dans nos mœurs actuelles l'ancien bénéfice, auquel le droit attache la messe *pro populo.*

Quant aux autres répercussions financières résultant de cette ingérence d'autorité supérieure dans l'exercice de votre charge pastorale, elles sont à régler, sans préjudice pour vous, conformément aux lois ordinaires de la justice et de la responsabilité civile incombant à qui l'accepte.

Nous craignons bien un peu que votre absence vous soit personnellement imputable, et non à une intervention, difficile à supposer, de l'administration hiérarchique supérieure. Alors, le point de justice à régler entre vous et votre doyen, toutes vos responsabilités personnelles restant engagées, devrait porter, votre traitement de curé vous étant réservé, sur le montant des justes indemnités dues à qui en votre absence a rempli pour vous les fonctions pastorales dans *votre* paroisse. Cela doit pouvoir s'arranger sans peine, à l'amiable, entre

[1] *Collectanea,* n. 2227.

confrères, le terrain de conflit et d'entente se trouvant nettement délimité, ainsi que nous venons de le faire, conformément, croyons-nous, au droit et à tous les intérêts qui sont en présence.

Q. — Notre institutrice mélange les sexes sur les bancs de son école, les classant, pour l'émulation, d'après le rang mérité par la récitation, les devoirs ou les compositions.

J'ai signalé le danger de ce système à quelques mères de famille, qui m'avaient paru les plus aptes à comprendre ce danger et à y parer : aucune n'a bougé.

J'ai fait moi-même une démarche auprès de l'institutrice. J'en emportai l'impression qu'à la première occasion favorable, vacances de Pâques ou rentrée d'octobre, cet état de choses cesserait. Mais s'il continuait, que devrais-je faire ?

R. — Votre démarche auprès de l'institutrice ne peut pas ne point réussir, si aux arguments doux et courtois, dans le cas où vous les verriez inefficaces, vous joignez la menace d'une dénonciation en règle auprès de l'inspecteur académique. Cette dénonciation, après tout, est dans votre rôle, puisqu'une question de haute moralité sociale et légale est en jeu et que personne n'est, plus que le curé, qualifié pour la faire, après que tous autres moyens de remédier au mal auront échoué. Si l'inspection académique ne bouge pas, saisissez la presse : envoyez une note au journal « bien pensant » de votre région. L'entrefilet convenablement rédigé aura plus d'efficacité que vos discours. Si, enfin, ceci ne suffit pas encore, écrivez un mot à tel député « bien pensant » de chez vous ou du voisinage, avec prière de tenir bonne note du fait ainsi que de vos démarches pour le supprimer, et prière, soit d'en dire un mot au ministre (ce qui est très simple et se fait couramment), soit de le menacer d'utiliser ce scandale le cas échéant, dès que l'occasion s'en présentera, à la tribune. Nous savons des cas analogues où cette procédure a parfaitement réussi au curé qui, avec ténacité, a su l'employer.

Q. — Le décret *Maxima Cura* dit qu'à défaut de Synode, les Examinateurs et Consulteurs doivent être nommés par l'Ordinaire. *Quid* si l'évêque passe plusieurs années sans réunir le Synode ? Que deviennent pendant ce temps les garanties accordées aux curés par le décret en question ?

R. — La réponse est dans le décret lui-même. A défaut de Synode, l'évêque est tenu de proposer des noms au Chapitre, et le *consentement* de celui-ci est nécessaire pour que les nominations soient juridiquement valides. (Décret *Maxima Cura*, Can. 4, § 2 et 3). C'est peut-être moins démocratique qu'une élection en Synode ; mais c'est très suffisant tout de même comme contrôle. Au surplus, avec l'évolution des idées nouvelles dans le bon sens, dans le sens du vrai droit canonique romain, surtout après la publication imminente du nouveau *Codex*, il est à penser que les évêques, sous une forme ou sous une autre, avec toutes simplifications possibles (au temps des Retraites pastorales, par exemple), tiendront à revenir à l'ancien et tant profitable usage des Synodes à fréquente répétition périodique.

Q. — Doit-on refuser de porter le saint Viatique à une malade dont le mari est sous le coup d'une excommunication comme détenteur de biens d'Eglise ?

R. — Mais non, il ne faut refuser ni la communion, ni l'extrême-onction à une personne digne de les recevoir, en raison de l'indignité d'une personne à côté, même très proche voisine, même parente, fût-ce mari ou femme, enfant, père ou mère. L'indignité du *lieu* n'est pas en cause ici. Reste donc à considérer la seule indignité *personnelle*, et alors c'est du malade qu'il s'agit, non de ceux qui l'entourent.

Peut-être, dans le cas dont vous parlez, y a-t-il lieu de se demander dans quelle mesure la femme a pu s'associer à l'œuvre sacrilègement injuste de son mari. C'est un autre point de vue, qui pourrait permettre d'établir l'indignité de la femme elle-même dans l'affaire. Mais la question posée ne laisse rien soupçonner sur ce point-là. Reste donc la conclusion ci-dessus, à savoir qu'il faut donner les sacrements, sous réserve, s'il y a lieu, d'expliquer la chose au public fidèle ambiant, dans le cas où il serait disposé à s'étonner, à tort, d'une attitude apparemment indulgente pour la femme, qui semblerait s'accorder mal avec l'indignité publique de son mari.

Q. — Faut-il, chaque fois qu'on veut gagner l'indulgence de la Portioncule, par exemple, sortir complètement de l'église pour y rentrer ensuite, ou suffit-il de sortir sous le porche ? On suppose le cas d'un porche fermé par un tambour.

R. — Pour différencier les visites, il faut sortir de l'église et y rentrer.

Si le porche est complètement fermé par un tambour avec portes, c'est en dehors de ce tambour qu'il faut sortir pour avoir les différentes visites.

Dans le cas contraire, les sorties peuvent se faire dans ce porche.

Q. — Dans ma paroisse, je distribue la sainte communion avant la messe, puis pendant la messe une personne récite à haute voix en langue vulgaire la prière *En ego ;* elle récite ensuite 3 *Pater* et *Ave*, à quoi les assistants répondent. Un confrère affirme que, pour gagner l'indulgence plénière attachée à cette prière, toutes les personnes qui ont communié doivent prononcer elles-mêmes toutes les paroles de cette prière, c'est-à-dire que la prière *En ego* ne peut pas être récitée par une seule personne, mais doit l'être par chacun de ceux qui ont communié. Est-ce vrai ?

R. — Comme c'est à la *récitation* de la prière que sont attachées les indulgences, et non à son *audition*, nous pensons, jusqu'à preuve du contraire, que chaque personne doit prononcer toutes les paroles de la prière *En ego*, au moins à voix basse.

Q. — 1° Un catholique peut-il efficacement offrir la valeur de ses bonnes œuvres : *a)* pour un protestant, *b)* pour un infidèle ?

2° La messe peut-elle être dite pour ces mêmes personnes ?

R. — Ad I. On peut toujours par charité communiquer à autrui : 1° un bien dont il peut profiter, 2° quand toutefois, pour des raisons surtout pénales ou de scandale à éviter, l'Eglise n'interdit pas positivement cette communication. Le principe général ainsi posé renferme virtuellement toutes les réponses de détail qu'appellent les deux questions de notre correspondant.

Et d'abord, quant à la première, où il s'agit, non pas de l'œuvre sacramentelle officielle de la *messe,* mais de la prière privée, l'Eglise n'interdit rien par voie de prohibition spéciale positive. Reste donc le 1° tout seul. Et alors il faut conclure qu'un catholique peut fort bien prier, avec oblation des effets communicables de sa prière, dans la mesure où ils peuvent l'être, pour un protestant, pour un infidèle, pour n'importe qui, ne fût-ce qu'avec l'intention de coopérer ainsi à l'œuvre de leur conversion. Or, tout vivant, parce que vivant, est toujours, à tout instant quelconque de sa vie, susceptible de recevoir des grâces, d'être aidé par l'œuvre de charité surnaturelle de ses frères catholiques. Donc.

Ad II. La question est tout autre. Le sacrifice eucharistique est un mode de prière (propitiatoire, impétratoire, satisfactoire) très particulier : public et, disions-nous, officiel de sa nature ; sacramentel aussi ; toutes considérations par où il se trouve subordonné dans son exercice aux rites et réglementations positives de l'Eglise.

Dans un sens très exact, si le sacrifice de la messe, identique au sacrifice du Calvaire, est virtuellement universel dans la portée de sa triple valeur, il est cependant et reste, en tant qu'œuvre de culte, l'œuvre centrale *catholique* par essence ; nous voulons dire, œuvre normalement soumise par le Christ à la garde et à la législation temporelle de son Eglise, seule légitime héritière de sa vraie religion et de sa mission rédemptrice.

Ceci explique certaines restrictions apportées par l'Eglise aux applications du sacrifice de la messe. Laissons les défunts de côté, dont on ne nous prie pas de parler. Voici à quoi il faut s'en tenir pour les vivants.

De façon générale, d'abord, il ne faut appliquer du sacrifice que ce qui est applicable et là où il est applicable. Ainsi, les seuls adultes en état de grâce peuvent bénéficier des trois fruits (propitiatoire, impétratoire, satisfactoire) ; les enfants, du seul impétratoire ; les pécheurs, du propitiatoire et de l'impétratoire ; les défunts, du seul satisfactoire.

Les infidèles. — On peut offrir la messe pour tous infidèles quelconques, et cela 1° spontanément pour leur conversion ; 2° à leurs propres intentions s'ils donnent un honoraire et demandent une messe (sous réserve d'éviter tout scandale, et de ne pas s'associer à une œuvre de superstition, si cette intention était dans leur esprit). Les infidèles, en effet, sont en état de bénéficier du fruit impétratoire. (St-Office, 12 juil. 1865).

Les hérétiques et les schismatiques. — On peut offrir le saint sacrifice 1° spontanément pour leur conversion, et même 2° à leur intention, s'ils demandent une messe, mais seulement dans le cas où la raison de cette demande (faite par eux ou par d'autres) est d'obtenir leur conversion à la religion catholique. (St-Office, 19 avril 1837).

Les hérétiques et schismatiques sont traités plus sévèrement que les infidèles, et cela se comprend : d'abord, ceux-ci sont étrangers à l'Eglise, qui n'est donc pas en état de les punir comme délinquants, ainsi qu'elle fait pour les protestants et schismatiques, enfants égarés, mais enfin ses enfants et sujets propres par le baptême ; et puis, l'Eglise tient à accentuer la révolte des dissidents, à éviter de les mettre sur le même pied que ses fidèles catholiques, à empêcher enfin une sorte de fusion et de confusion, qui n'est nullement à craindre quand il s'agit des infidèles, séparés d'elle par un abîme autrement profond.

Quoique nous n'entendions pas traiter intégralement, dans toute son ampleur, la question de l'application de la messe aux défunts, il nous paraît utile néanmoins d'en dire un mot à propos des infidèles, hérétiques et schismatiques décédés, afin de donner complète satisfaction à notre correspondant sur ce sujet, qui semble l'intéresser spécialement.

Peut-on offrir le saint sacrifice de la messe pour l'âme d'une personne décédée dans l'infidélité, le schisme ou l'hérésie ?

Publice, non. Ceci est bien certain, tant à cause de la pratique et des prohibitions formelles de l'Eglise bien connues sur ce point-là, qu'en raison de la règle générale qui défend de célébrer la messe *pro iis qui extra unionem externam cum Ecclesia catholica defuncti sunt,* règle générale qui, évidemment, s'applique aux trois catégories susdites d'étrangers au corps de l'Eglise.

Privatim. Offrir le saint sacrifice, en gros, avec pensée d'en appliquer les fruits aux âmes « acatholiques » qui auraient pu se trouver de bonne foi et mourir en état de grâce, et donc ne sont pas damnées, c'est encore permis, mais sous cette formelle condition de ne viser que les âmes auxquelles cette intercession peut se trouver applicable.

Peut-on, au moins *secreto,* célébrer la messe v. g. pour un protestant en particulier, qu'on supposerait avoir été de bonne foi, et finalement mort en état de grâce ?

C'est très controversé, et la réponse négative l'emporte certainement de façon très nette en probabilité. Un bref de Grégoire XVI (16 février 1842) et une réponse nette du St-Office (7 avril 1875) défendent en pareil cas la célébration de la messe « *pro iis qui in manifesta hæresi moriuntur,* » même si le fait de cette célébration n'était connu que du célébrant et de la personne qui offre l'ho-

noraire; et l'on ajoute : « *in manifesta autem hæresi omnes moriuntur qui in externa et notoria hæresis professione decedunt.* » Or, ceux-là même qu'on supposerait avoir été *intérieurement* de bonne foi, n'en meurent pas moins, au for externe de la société, *in externa et notoria hæresis professione.* C'est plus qu'il n'en faut pour qu'on soit autorisé à refuser toute célébration de messe, même privée, même très secrète, qui serait demandée à l'intention d'un protestant décédé dans le protestantisme.

Oui, l'on peut refuser pareil honoraire, et même, en bonne règle générale de conduite, on doit le refuser. Est-il cependant, toujours et dans tous les cas possibles, interdit de l'accepter, même dans les cas exceptionnels manifestement les plus favorables, quand il y a de fortes raisons de penser que le décédé a été de bonne foi et est mort en état de grâce ?

Nous n'oserions pas aller jusque-là. La prohibition de l'Eglise, c'est évident, vise avant tout le for externe, le scandale à éviter, qui provoquerait dans la pensée des fidèles la contradiction de la prière avec la damnation du sujet pour lequel on prie. D'autre part, l'Eglise qui sait fort bien que des cas exceptionnels de salut final peuvent se présenter, redoute très sagement que l'opinion publique prenne le change sur l'équivoque de son attitude, et renverse les présomptions en substituant peu à peu, comme courante et fréquente, la probabilité de la mort en état de grâce, à la certitude morale de for externe du décès dans l'hérésie, qui doit rester la présomption normale en pareil cas.

Si, pourtant, un cas isolé bien caractéristique se présentait, à propos duquel il fût possible de conclure, avec une vraie et sérieuse probabilité, que tel sujet a été de bonne foi, est mort de bonne foi, dans des sentiments surnaturels substantiellement suffisants pour assurer son état de grâce à l'heure dernière, la contrition parfaite intervenant, s'il y a lieu, en place de l'attrition avec l'absolution sacramentelle ; et si, d'autre part, toutes précautions étaient prises pour qu'aucun scandale n'éclatât au dehors, pour que personne ne fût mis au courant, que la chose enfin restât absolument secrète, nous croyons *probable* qu'alors le prêtre pourrait accepter de dire la messe à l'intention qu'on lui propose, pour un hérétique, un schismatique, mort dans l'hérésie ou le schisme, et encore lui ferions-nous un devoir rigoureux : 1° de ne pas dire d'oraison spéciale pour ce défunt (donc, autant que possible, pas de messe de *Requiem),* et 2° de prévenir formellement la personne qui demande la messe (avec instance, on le suppose) que celle-ci sera célébrée pour les défunts en général, avec application conditionnelle à l'âme du protestant, pour autant qu'elle en pourra être susceptible et qu'il plaira à Dieu d'accepter cette prière. Ainsi pensent, avec toutes ces réserves, Génicot, Marc, Noldin, Lehmkuhl, Aichner.

N'empêche que, tout en admettant la stricte et suffisante probabilité de ce sentiment, nous restons résolument partisans de la règle générale du refus, qu'on peut *toujours* suivre *tuta conscientia,* de laquelle, au contraire, il peut être facilement périlleux de s'écarter.

Q. — Un confrère, au sujet de l'Extrême-Onction, prétend ceci : « 1° L'Extrême-Onction efface les péchés si le malade a l'attrition, même sans la témoigner extérieurement ; l'absolution, au contraire, n'efface les péchés que si le malade témoigne sa contrition par un signe extérieur. »

2° « L'Extrême-Onction donnée à un malade sans connaissance, lui est plus utile que l'absolution ; car si le malade revient à lui et s'excite à la contrition, les effets de l'Extrême-Onction revivront et effaceront les péchés ; tandis que l'absolution, ne produisant son effet qu'au moment où elle est donnée, a été nulle. »

On suppose naturellement que le malade, avant de perdre connaissance, n'avait pas l'attrition.

Que pense l'*Ami* de cette double opinion ? *Et quid practice ?*

R. — Ces deux assertions sont conformes à la saine théologie et peuvent être soutenues, la première comme moralement certaine, et la seconde comme bien probable.

I. — La matière éloignée de l'Extrême-Onction est l'huile d'olive consacrée par l'évêque avec une bénédiction spéciale, et la matière prochaine l'onction des sens avec cette huile ; la forme est *Per istam sanctam unctionem...* Voilà tout le signe sensible du sacrement d'Extrême-Onction. La contrition n'est qu'une condition nécessaire pour que les péchés soient effacés (puisqu'aucun péché ne peut être effacé sans contrition), mais n'entre aucunement dans la constitution même du sacrement ; par conséquent, pour qu'il produise tous ses effets, il suffit que la contrition existe, qu'elle soit sensible ou non. Dans le sacrement de Pénitence au contraire, d'après le sentiment du très grand nombre des théologiens, la contrition ainsi que la confession et la satisfaction au moins *in voto* sont matière prochaine, par conséquent la contrition doit se faire sensible, au moins de quelque manière, puisque tout sacrement est un signe *sensible* de la grâce.

D'après le grand nombre des théologiens, le sacrement d'Extrême-Onction est primairement un sacrement des *vivants ;* c'est pour cela que généralement il faut être en état de grâce pour le recevoir, pour cela aussi qu'on le fait généralement précéder de la confession et de l'absolution. Cependant il est aussi secondairement ou du moins peutêtre un sacrement des morts d'après sa destination elle-même. Par exemple, si le malade se croit en état de grâce sans y être réellement, ou bien ne peut pas se confesser, mais a dans son cœur la contrition seulement imparfaite, il lui remet tous ses péchés. — On peut même dire que ce sentiment est moralement sûr, car comment interpréter autrement les paroles de l'apôtre S. Jacques : *Si in peccatis sit, remittentur ei...,* puisque si alors la contrition parfaite était nécessaire, ce serait par elle, et non par l'Extrême-Onction, que les péchés seraient remis ?

II. — Il est certain qu'il y a des sacrements qui, quand ils sont reçus sans les dispositions nécessaires et ne peuvent alors produire leur effet, *revivent* plus tard, c'est-à-dire produisent leur effet quand les dispositions nécessaires qui manquaient viennent à se produire dans l'âme. Cela s'explique en ce sens que ces sacrements donnent la grâce qui leur est propre à tous ceux qui sont bien disposés, et donnent aux autres le droit de la recevoir quand ils seront bien disposés. Il est certain qu'il en est ainsi pour le baptême des adultes, et c'est au moins bien probable pour les sacrements de Confirmation, d'Ordre, d'Extrême-Onction et de Mariage. — Pour l'Extrême-Onction en particulier, comme ce sacrement doit produire une grâce on ne peut plus utile et quelquefois moralement nécessaire aux malades, et qu'il ne peut pas être réitéré dans la même maladie, on pourrait dire que N.-S. qui a tant aimé les hommes et surtout les malades, puisqu'il a institué un sacrement exprès pour eux seuls, ne les a cependant pas aimés autant qu'on pouvait l'attendre de lui, si ce dernier sacrement ne devait jamais revivre. On l'administre en effet assez souvent à des malades qui n'ont plus l'usage de leurs sens et de leur raison, et qui le recouvrent après. A quoi leur servirait alors ce sacrement auquel ils n'ont pu se préparer, s'il ne devait pas revivre quand ils ont la contrition parfaite ou imparfaite ? C'est précisément parce qu'on croit à cette reviviscence possible qu'on n'administre jamais l'Extrême-Onction sous la condition : *Si es dispositus*. On donne au contraire assez facilement l'absolution sous cette condition, parce qu'on ne croit guère à sa reviviscence possible. Qu'est-il besoin en effet que le sacrement de Pénitence revive, puisqu'on peut le recevoir aussi souvent qu'on le veut ? Puis, bien des auteurs n'admettent pas qu'il puisse être valide et informe : pour eux, ou il produit son effet ou il est nul, faute de matière nécessaire ; par conséquent il ne peut pas revivre ; et les auteurs qui admettent que ce sacrement peut être valide et informe, ne l'admettent que pour un très petit nombre de cas et comme par exception.

Tout ce que nous venons de dire prouve suffisamment, ainsi que le disent bien des auteurs, que l'Extrême-Onction donnée à un malade sans connaissance peut lui être plus utile que l'absolution. Cela n'empêche pas cependant de l'exhorter quand même, au moins quelque peu, à la contrition et de lui donner l'absolution sous condition, parce que, même quand on les croit absolument privés de connaissance, quelquefois les malades entendent encore, et ne pouvant mieux faire ils poussent des soupirs pour manifester extérieurement leur contrition et leur volonté de se confesser, autant qu'ils le peuvent.

Q. — 1° Dans l'état actuel du droit ecclésiastique, l'évêque peut-il imposer à un curé d'aller le dimanche dans une paroisse voisine dire une messe en la supprimant à ses propres paroissiens ? Cette manière de faire cause un grave préjudice spirituel certain à la paroisse dont le curé est le titulaire, préjudice non compensé par l'avantage très aléatoire apporté à la paroisse voisine.

2° Un curé peut-il, sans aller contre les règles canoniques, recevoir chez lui des malades et, sans *recevoir d'honoraires* de leur part, sans *faire d'ordonnances*, leur *conseiller* certains traitements par les simples (l'eau et les plantes) qui ont obtenu et obtiennent des résultats surprenants, et ce faisant, sans porter atteinte à son ministère paroissial et au bien des âmes ?

R. — Ad I. Mais certainement, l'évêque peut faire cela, sous réserve, bien entendu, du cas où pareille ordonnance de sa part constituerait un abus de pouvoir manifeste, ou un préjudice réel de justice aux dépens du curé. Celui-ci n'a pas qualité pour décider si la mesure épiscopale est sujette, ou non, à critique au point de vue de la bonne administration des paroisses. Dans le diocèse il y a un évêque, et il n'y en a qu'un : et ce n'est pas le curé. Donc...

Il est toujours loisible de présenter respectueusement à l'autorité hiérarchique toute observation qu'on estime pouvoir utilement l'éclairer. Mais le dernier mot doit rester au supérieur, lequel le prononce sous sa personnelle et entière responsabilité. Celui qui alors obéit, même à un ordre qu'il juge difficile à justifier, fait son devoir, et n'a pas à s'inquiéter du reste.

Ad II. Qu'appelez-vous ici « règles canoniques » ? Le mot est vague. Il faut un peu préciser. De droit commun, l'exercice de la médecine « sèche », pour autant que ne menace pas le péril de l'irrégularité *ex defectu lenitatis*, n'est pas à priori interdit aux clercs. Mais, cela ne veut pas dire qu'il leur soit permis par là-même.

Il y a, en effet, dans les « règles canoniques » un autre titre où les clercs reçoivent défense de se livrer aux *artes prohibitæ*. Par *ars prohibita* on entend, il est vrai, dans la lettre originaire du droit, les métiers scandaleux, qui présentent une caractéristique nettement répugnante à la sainteté ou dignité de l'état sacerdotal.

Les canonistes, cependant, ont élargi avec raison l'interprétation de cette défense. L'Eglise, c'est clair, entend éviter au ministère sacerdotal les contacts civils de professions ou métiers qui présenteraient l'inconvénient, soit d'impressionner péniblement les fidèles, soit de gêner le prêtre dans l'exercice de ses fonctions, soit enfin de l'exposer, plus ou moins directement, à des conflits, à des avanies désagréables en dehors.

Le prêtre-médecin, s'il n'a pas à redouter les inconvénients du premier genre (et encore ?), est tout au moins fort exposé à ceux du second, et plus encore à ceux du troisième (poursuites jalouses du corps médical, dénonciation à l'évêché, procès, etc.). D'où, en règle générale, la prohibition qui met en conflit l'exercice clérical de la médecine avec les « règles canoniques ».

La plupart des statuts diocésains défendent par voie de législation positive l'exercice de cette profession, en raison des dangers qu'elle présente pour les curés. Si cette « règle canonique » existe dans

le diocèse du curé dont on nous parle, il doit s'y soumettre, c'est clair, ainsi d'ailleurs qu'il devrait le faire encore si la « règle canonique » se réduisait à une interdiction particulière et personnelle de l'évêque, tout simplement.

Ce curé pourra penser que l'évêque exagère ses inquiétudes, et trouver, à son point de vue à lui, que la prohibition qui l'atteint n'est pas très solidement fondée. Il en est toujours ainsi, d'ailleurs, de ceux qui reçoivent un ordre qui par quelque côté les gêne ou leur déplaît. N'importe ! L'évêque est en droit de juger, dans une matière où la *vita et honestas clericorum* est en jeu. Le devoir du curé est certainement d'obéir, malgré le préjudice que vaudra peut-être à certains malades cet acte d'obéissance, on ne peut plus conforme aux « règles canoniques ».

Q. — Une religieuse, désireuse de sauver l'âme de sa mère peu chrétienne, demande à son confesseur la permission de faire à Dieu le sacrifice de sa vie pour obtenir cette grâce de conversion. Le confesseur ne croit pas pouvoir l'autoriser, parce que, dit-il, il y a là comme une tierce personne intéressée : l'Institut, auquel la religieuse s'est donnée, et qui a actuellement grand besoin de ses services. Il désire qu'elle obtienne cette permission de sa Supérieure générale.

La religieuse est-elle tenue de faire cette demande ? Est-ce que ses mortifications et ses pénitences n'ont pas déjà commencé ce sacrifice de sa vie, et cela avec la permission du même confesseur ? La conversion d'une mère ne prime-t-elle pas les avantages que la communauté pourrait retirer du dévouement de cette religieuse ?

Il faut dire qu'elle n'a aucune répugnance à soumettre son désir à l'autorité.

R. — Nous ne croyons pas qu'une religieuse puisse offrir à Dieu sa vie pour obtenir la conversion de sa mère. Les vœux d'une religieuse, en dehors des obligations qu'elle contracte envers Dieu, forment comme un contrat entre elle et son institut : elle se donne à son institut et son institut l'accepte et prend aussi des engagements envers elle : c'est donc un contrat onéreux bilatéral. Le confesseur a donc raison de lui dire qu'il ne peut pas l'autoriser à faire ainsi le sacrifice de sa vie pour sa mère au détriment de sa communauté, sans l'autorisation de la Supérieure générale.

Mais celle-ci, à qui d'ailleurs elle n'a aucune répugnance à soumettre son désir, peut-elle lui donner cette autorisation ? Nous ne le croyons pas non plus, au moins dans les circonstances présentes et sans restriction. En effet, la Supérieure générale ne doit pas et ne peut pas en conscience user de son autorité contre le bien de sa communauté, qui actuellement a grand besoin, nous dit-on, des services de cette sœur. La Supérieure ne peut donc pas sacrifier le bien général de sa communauté à un bien particulier.

Approfondissons maintenant davantage les choses sous un autre point de vue : en supposant que cette sœur offre ainsi, sans restriction aucune, sa vie pour obtenir la conversion de sa mère, est-elle bien sûre de l'obtenir ? — Assurément non. Notre-Seigneur a bien dit : *Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, fiet vobis.* Mais les saints Pères et les interprètes notent soigneusement ce mot *vobis* et nous disent que Notre-Seigneur n'a jamais promis, quelque bonne et fervente que soit notre prière, que nous obtiendrions infailliblement ce que nous demanderions pour d'autres que nous-mêmes. Sans doute Dieu, s'il accepte le sacrifice de cette religieuse, devra donner à sa mère des grâces particulières pour l'exciter à se convertir, mais celle-ci reste toujours libre de se rendre à ces invitations intérieures ou de les repousser ; elle peut même avoir mérité, par des résistances perpétuelles dans le passé, que des grâces spéciales ne lui soient pas autant multipliées à l'avenir.

D'un autre côté, nous lisons dans la vie des saints que Notre-Seigneur a dit à certaines saintes qui se plaignaient doucement à lui que de dures mortifications qu'elles désiraient beaucoup faire pour sa gloire leur aient été refusées : « Ne vous en attristez pas, car vous avez eu par là un double mérite : celui de la mortification elle-même : puisque vous désiriez tant la faire, elle vous a été comptée comme si vous l'aviez faite ; et celui de l'obéissance à laquelle vous vous êtes soumise humblement. » C'est ainsi que notre religieuse peut gagner tout autant et peut-être plus pour le salut de sa mère en désirant vivement faire le sacrifice de sa vie pour l'obtenir et en en demandant l'autorisation à son confesseur et à sa Supérieure, puis en se soumettant humblement à un double refus, que si elle sacrifiait vraiment sa vie, d'autant plus qu'elle sera portée encore par là à se renoncer et à se dévouer davantage.

On nous fait une double objection : « 1° Les pénitences qu'elles a faites jusqu'à présent avec la permission de son confesseur ont bien dû commencer ce sacrifice et entamer sa vie ; pourquoi le confesseur ne pourrait-il pas lui permettre d'achever ce qu'il lui a permis de si bien commencer ? » — Nous ne croyons pas que le confesseur ait commis l'imprudence de donner de son chef à une religieuse la permission de faire des mortifications capables de nuire gravement à sa santé et d'abréger considérablement sa vie. Du reste, d'après les règles des instituts religieux, les religieuses ne doivent pas faire de pénitences graves sans la permission de leur Supérieure, qui ne l'accordera que si elle les juge prudentes.

« 2° Est-ce que la conversion d'une mère ne prime pas les avantages qu'une communauté pourrait retirer du dévouement d'une religieuse ? » — Ce n'est certes pas toujours vrai, parce qu'une religieuse par son dévouement peut presque toujours gagner bien plus d'une âme à Dieu. Puis, une religieuse appartient plus à sa communauté qu'à sa famille. Et peut-on y trouver à redire ? Si cette religieuse se fût mariée, n'aurait-elle pas appartenu plus à son mari qu'à sa mère ? Enfin, si elle appartient à sa communauté, dont la Supérieure et le confesseur doivent regarder d'abord le

plus grand bien, d'un autre côté, ainsi que nous l'avons déjà dit, même en offrant le sacrifice de sa vie pour la conversion de sa mère, elle ne peut pas être sûre de l'obtenir, et elle l'obtiendra au moins aussi sûrement en désirant vivement faire ce sacrifice, et en se soumettant humblement au confesseur et à la Supérieure, s'ils le lui interdisent.

Nous avons parlé jusqu'à présent d'une offrande de la vie sans restriction. Mais nous ne verrions aucune difficulté pour une offrande conditionnelle, faite, par exemple, en ces termes ou autres à peu près équivalents : « Mon Dieu, je désire tant la conversion de ma mère, que pour l'obtenir je vous ferais bien volontiers le sacrifice de ma vie, si cela m'était permis; mais comme elle appartient à ma communauté, je m'offre au moins, autant que je le puis sans aucune faute ni imperfection, à souffrir n'importe quelle douleur, et la mort même, selon que vous, souverain Maître, vous le jugerez à propos pour obtenir cette conversion. » Elle n'aurait même besoin d'aucune permission pour faire une telle offrande.

Q. — 1° Paul, prêtre, issu de famille pauvre, après vingt à trente ans de ministère se trouve à la tête d'une véritable fortune. En toute vérité on peut affirmer qu'elle lui vient de l'autel, car les vieilles filles qui ont testé en sa faveur, ou lui ont donné de la main à la main des sommes importantes, ne l'auraient pas fait si Paul eût été maçon ou menuisier.

Appelé à parler devant un groupe considérable de prêtres, et ayant été questionné sur le cas de Paul, j'ai donné mon avis, que je résume en ces mots : « Ce qui vient de l'autel doit revenir à l'autel, après en avoir tiré une honorable subsistance. » Dans le fait, Paul a tiré du « commun » ses neveux et les a établis bourgeoisement.

2° Que penser de Pierre, dont le cas est encore plus criant, et qui éconduit un religieux authentique, de lui connu, qui vient lui demander une modeste aumône pour un orphelinat qui est dans la misère ?

R. — Ad I. C'est surtout sur le terrain de la justice qu'il faut éviter avec soin les « invasions sentimentales ». Elles sont à craindre, toujours, en casuistique ; nulle part autant que dans les questions de propriété, où il est souvent difficile d'accorder avec les « convenances » et la « charité » les droits rigoureux, mathématiques, de la justice commutative.

Paul s'enrichit aux dépens de la générosité de bonnes vieilles filles qui lui font des cadeaux entre-vifs et même lui lèguent leur fortune par testament.

Sur quoi vous raisonnez ainsi : — C'est sa qualité de prêtre qui vaut à Paul ces aubaines ; s'il était maçon ou menuisier, on ne l'avantagerait pas autant. Donc, c'est l'autel qui est la source des bénéfices encaissés. Or, ce qui vient de l'autel doit retourner à l'autel. Donc, Paul doit laisser sa fortune à l'Eglise, et il commet une faute (vous ne dites pas laquelle ?) en l'abandonnant à sa famille naturelle.

Si vous aviez moins radicalement oublié votre théologie morale, si vous aviez seulement eu l'idée de l'ouvrir au chapitre du traité *de Justitia* où il est question *de Dominio clericorum*, vous n'auriez pas été tenté d'argumenter ainsi, et nous n'aurions pas l'ennui d'avoir à vous dire que vous êtes absolument dans l'erreur.

Le clerc ou prêtre, il est vrai, doit, d'après la théologie et la *prescription positive* du Concile de Trente, verser dans le sein de l'Eglise ou des pauvres le superflu des revenus de son *bénéfice* ou de ses biens proprement dits *ecclésiastiques*. Des autres, il est propriétaire, et peut disposer comme il l'entend.

Pour mieux comprendre ceci, rappelez-vous que la fortune d'un prêtre peut avoir quatre sources :

1° Source *patrimoniale :* sont biens patrimoniaux, au sens large du mot, tous ceux qui proviennent d'héritage familial, de donations, contrats, industries privées, salaires, etc.

2° Source *ecclésiastique :* à cette catégorie très limitée et d'étroite interprétation appartiennent les revenus de fondations ou bénéfices ecclésiastiques, au sens strict du mot *bénéfice*. Là où le « traitement » du curé tient lieu des anciens bénéfices supprimés, en France par exemple après la Révolution, ce traitement est *bien ecclésiastique*.

3° Source *casuelle,* que les auteurs appellent indifféremment *quasi-patrimoniale* ou *quasi-ecclésiastique* (notre mot « source casuelle » est pratiquement plus expressif et plus précis) : à cette source se rattachent tous les émoluments perçus par le prêtre (en dehors du titre stable, normal, régulier de perception qui se trouve dans le *bénéfice)* à *l'occasion* des actes de son ministère (messes, droits d'étole, salaires et casuels variés, oblations des fidèles, etc.).

4° Source *économique :* sous cette rubrique viennent se ranger les gains résultant pour le prêtre de la bonne gestion économique de ses deniers, de quelque origine qu'ils proviennent, et ceux aussi qu'il réaliserait sur les revenus de son *bénéfice* ecclésiastique, en économisant ce qu'il pourrait légitimement dépenser pour le train normal de sa maison, sans être taxé de luxe ou de prodigalité.

Or l'Eglise et le Concile de Trente ne visent que la 2e source dans la restriction qu'ils apportent au libre domaine de propriété des clercs sur leurs biens temporels. Tout le reste, les 3 autres catégories, sont à lui, en profond et absolu domaine. Il peut se faire qu'il blesse une autre vertu dans sa manière d'en disposer ; mais, à coup sûr, il ne blesse ni la vertu de justice, ni même la vertu d'obéissance au précepte du Concile de Trente (dans la doctrine de ceux qui voient, non une affaire de justice, mais une simple obligation positive d'obéissance dans ce précepte).

A laquelle de ces 4 catégories faut-il rapporter les donations, testamentaires ou entre-vifs, faites par les vieilles filles en question au prêtre qui a eu l'avantage de leur plaire ? A la première, incontestablement. Concluez, alors, que ces biens n'appar-

tiennent et ne doivent en aucune façon être *restitués* à l'Eglise ou aux pauvres.

Mais, dites-vous, c'est en tant que prêtre, à l'occasion ou tout au moins en raison générale de son ministère sacré, que Paul est considéré par les donatrices, et, comme tel, l'objet de leurs largesses. — Pardon ! C'est inexact. L'oblation des fidèles (source n° 3) n'est un casuel qu'autant qu'elle est faite à l'occasion d'un acte déterminé de la fonction sacerdotale ; et personne, assurément, n'aura l'idée de voir un casuel dans l'héritage que vaut au prêtre le bon souvenir de ses relations avec tel ou telle de ses paroissiens.

Admettons cependant, pour vous faire plaisir, que c'est là du casuel, que ces biens en définitive ont une origine occasionnelle sacrée, qu'on puisse enfin les faire rentrer dans la 3e catégorie, dite des biens « quasi-ecclésiastiques » : votre cause n'en serait pas meilleure pour cela, puisque le prêtre est rigoureusement propriétaire absolu du temporel pécuniaire qui lui vient par cette voie-là.

Votre illusion — qui est une erreur formelle — consiste à voir la note caractéristique de *bien d'Eglise* là où elle n'est pas. La simple intention, d'abord, ne suffirait pas pour qu'une donation faite, avec la plus pieuse des pensées, par un fidèle soit *bien ecclésiastique,* comme l'entendent le droit et la théologie morale. Il y faut, en outre, la stabilité du titre normal de perception, l'acceptation de l'Eglise, la « fondation », la raison enfin qui correspond à l'ancienne célèbre conception du *bénéfice.*

Le motif déterminant du legs testamentaire est, dites-vous encore, le caractère sacré du prêtre. — Et après ? Ne peut-on offrir un cadeau à un prêtre, quoique prêtre, ou parce que prêtre, en nue propriété d'absolue donation, sans le donner par là-même à l'Eglise universelle ? Et le prêtre, quoique prêtre, ou parce que prêtre, ne peut-il donc plus être propriétaire de rien qui ne soit par là-même, et à titre prédominant, propriété de l'Eglise ?

« Ce qui vient de l'autel doit revenir à l'autel... » — Maxime assez populaire et répandue parmi nous : vraie dans un sens que nous allons tout à l'heure préciser, elle est fausse en justice, fausse en courante et classique doctrine de droit canonique et de morale. Beaucoup de choses « proviennent de l'autel » pour le prêtre — tout son casuel de messes, de services, par exemple — sur lesquelles « l'autel » ne garde aucune espèce de propriété, et qui, donc, ne sont pas frappées à priori de l'obligation de revenir à l'autel, s'il en reste.

Passe encore — et ce serait faux quand même — si vous par *autel* vous entendiez *autel,* c'est-à-dire exercice formel, sacré, d'une fonction d'autel, ou au moins de ministère sacerdotal. Mais voilà que l'autel pour vous, c'est la personne du prêtre, sa soutane, son caractère pieux, son rang hiérarchique, sa vénérabilité, son affection, son dévouement, etc...

Il est tout de même exagéré de voir l'autel en tout cela ! Au surplus, répétons-le encore, quand même on voudrait s'obstiner à apercevoir la silhouette lointaine de *l'autel* à travers toutes ces couleurs humaines et personnelles du prêtre, la conclusion très ferme n'en resterait pas moins, à savoir, que tout ce qui vient au prêtre de l'autel ainsi entendu, n'a pas à retourner à l'autel, mais tombe dans son absolu et entier domaine de libre propriété.

Ceci dit et bien compris, nous ajoutons que, vu sous un autre aspect que celui de la justice, vu par exemple sous le rapport de la charité, de la religion, de la piété, du bon exemple, etc., etc., l'usage que le prêtre fait de la fortune acquise au cours de son ministère, peut être soumis à des règles toutes différentes. S'il en fait cadeau à ses neveux ou nièces, s'il la dépense ou la lègue à des destinations profanes, cela peut être répréhensible, gravement peccamineux même, en conscience, suivant la gravité des obligations morales qu'il peut avoir de ne pas agir ainsi ou d'agir autrement.

Il y a incontestablement un devoir de haute convenance à laisser à l'Eglise, ou à verser dans le sein des pauvres une fortune d'origine sacrée, religieuse tout au moins ; et c'est dans ce sens qu'on peut admettre la vérité de la maxime : « Ce qui vient de l'autel doit retourner à l'autel. »

N'y eût-il souvent qu'un scandale, aussi fâcheux qu'inévitable, à prévenir, ce serait encore une très suffisante raison de ne pas absorber en des usages profanes un bénéfice que tout le monde sait avoir été réalisé par le prêtre à l'occasion de ses fonctions pastorales. La loi de charité ordonne d'aimer ses proches avant les autres. Or, pour le prêtre, ses proches c'est l'Eglise, ce sont les pauvres, ses œuvres, les œuvres paroissiales surtout auxquelles il donne le meilleur de ses soucis et de sa vie.

Inutile d'insister. Tout le monde nous comprend. Les évêques, les prédicateurs de retraites ecclésiastiques, les statuts diocésains ne manquent point de rappeler aux prêtres l'incontestable gravité de leurs « devoirs » de conscience sur ce point-là, et de les engager à faire leur testament en conséquence, avec partage, autant que possible, de la *fortune patrimoniale* laissée à la famille, et de la *fortune ecclésiastique* laissée à l'Eglise ou aux pauvres.

Devoir ? Oui, mais enfin, devoir moral de charité, de piété, etc., et non pas devoir de justice. D'où il suit que si Paul, dans le cas qui nous est proposé, a peut-être (?) commis une faute plus ou moins grave en faisant l'usage qui est dit de la fortune amassée au cours de sa vie sacerdotale, il n'a pas commis d'injustice ; il a fait, en plein droit, contre lequel personne n'a à réclamer, œuvre de propriétaire, libre — en justice seulement — de disposer de *ses* biens propres comme il l'entend.

Ad II. — Plus criant, peut-être, le cas de Pierre ; mais doctrinalement parlant, assez analogue au précédent. Ce Pierre est riche sans doute, comme Paul, de bénéfices amassés au service de l'Eglise. Et voilà qu'il refuse de donner une modeste aumône au religieux qui la quête pour un orphelinat dans la détresse.

Et où prenez-vous l'obligation de conscience qu'aurait Pierre de donner, à cet instant, à ce reli-

gieux, pour cet orphelinat, une somme d'argent ? C'est à voir. Si chez lui le refus n'est justifié par aucune raison, c'est alors qu'il violerait le précepte de l'aumône. En êtes-vous bien sûr ? Ne donne-t-il pas ailleurs, et à d'autres, ce que la charité l'oblige à dépenser ainsi de son superflu ?

Mais, laissons toutes ces hypothèses, qui nous mèneraient loin, et vous aussi, pour nous en tenir à la préoccupation qui semble dominer votre esprit. Ce prêtre, enrichi « de l'autel », n'est-il pas tenu de faire l'aumône en général, sinon *in casu ?* En justice, non ; en charité, oui. La distinction est nette après tout ce que nous venons de dire à propos du cas précédent. C'est, du reste, la doctrine qui s'applique à tous les cas similaires quand il s'agit de préciser le devoir des riches par rapport aux besoins des pauvres. Nous ne voyons pas qu'il y ait lieu d'y insister davantage.

Q. — Quelle conduite tenir avec les enfants n'ayant pas encore l'âge de puberté et s'accusant de fautes *contra sextum?* Ces enfants peuvent-ils faire des fautes extérieures qui soient graves matériellement ?

A quel âge environ peut-on présumer qu'il y a chez eux délectation vénérienne et par conséquent péché mortel ?

Que doit-on dire particulièrement aux enfants qui pensent pécher gravement dans cette matière, alors que leurs fautes ne sont que vénielles matériellement ?

R. — L'âge de puberté est chose légalement définissable, pour raisons de présomption commune et de bon ordre social, mais physiologiquement indéterminée, variable suivant la différence des caractéristiques physiologiques individuelles. Plus difficile encore à préciser est l'âge de la sensation voluptueuse, qui peut ne pas coïncider exactement avec l'aptitude génératrice proprement dite, mais quelquefois la suivre, et beaucoup plus souvent la précéder. D'où, pour le moraliste, nécessité de ne pas s'en rapporter au chiffre de l'âge pour apprécier les désordres possibles de la sensibilité.

Il est aussi angoissant de parler que de se taire, quand on a affaire à des enfants, manifestement impubères, qui s'accusent néanmoins de fautes que l'on voit clairement être contra VI^{m}. Est-ce erreur chez eux, illusion de fait et de droit, ou réalité malheureusement trop vraie ? On a peine à le discerner, et certainement, il convient plutôt, tout d'abord, de s'abandonner à une impression d'indulgente, prudente, et peut-être silencieuse réserve.

Tout dépend : 1° de ce qu'on sait par ailleurs de l'enfant ; 2° de sa manière de parler ; 3° de sa manière de penser. Une enquête s'impose, c'est clair. La négliger à priori de façon absolue, sous prétexte qu'il n'y a rien à dire ni à faire qui ne soit plus périlleux que le silence, n'est pas d'une inspiration sacerdotale bien avisée ; et puisque, encore une fois, c'est une affaire *individuelle,* que la science des livres et des principes ne suffit pas à éclairer, il ne reste plus qu'à procéder au diagnostic personnel sur les trois points essentiels ci-dessus énumérés. Nous accordons qu'il faut procéder à cette enquête infiniment délicate avec toutes les précautions qu'elle réclame ; c'est trop clair ! Mais nous nions que le confesseur soit incapable de prendre ces précautions, et surtout que l'embarras qu'il y peut trouver soit pour lui une raison suffisante de ne rien faire du tout.

Sur le premier point, il sera bon de savoir quel genre d'éducation reçoit l'enfant, quelle est la mentalité moyenne de sa famille, quels milieux et quels camarades il fréquente, etc., afin d'apprendre par là comment et dans quelle mesure son esprit a pu être éveillé sur le sujet en question, par où il est arrivé à se faire l'idée du bien ou du mal qu'il y aperçoit. Ceci, déjà, peut éclaircir beaucoup le mystère. (Ne pas oublier d'interroger sur les lectures, spectacles, ou autres rencontres intéressant la présente matière).

Quant au second point, le confesseur n'a guère qu'à écouter, et, au besoin, à faire, autant que la prudence le permet, expliquer ce qu'il comprend mal. La manière de parler, le choix des mots, le ton, l'hésitation, la honte, etc., sont autant de signes qui ne sauraient échapper à un enquêteur perspicace. Tout n'est pas là, sans doute ; mais il y a là beaucoup à prendre, et à retenir. La même énormité rend deux sons très différents à l'oreille, suivant qu'elle tombe d'une bouche naïve ou émane d'un cœur gâté. L'enfant se croit coupable dans les deux cas, c'est vrai ; mais le premier raconte son affaire avec une simplicité et un sang-froid, qui contrastent avec la tête baissée, la voix en sourdine, la honte manifeste, de l'autre. Chez l'un le péché est dans l'esprit et n'est que là ; chez l'autre il est réellement vivant au fond de la conscience.

Au surplus, quelques questions adroitement choisies, et plus adroitement encore formulées, amèneront l'enfant à des spécifications, — qu'il faudra se garder de faire trop préciser, et de préciser trop soi-même, — qui permettront déjà, et peut-être très suffisamment, de saisir exactement le sens des paroles prononcées.

Troisièmement enfin, et voici le plus difficile, — il peut arriver que le confesseur, malgré ce qu'il sait par ailleurs des circonstances où évolue l'éducation morale de son petit pénitent, malgré ce qu'ont pu lui apprendre les termes de son accusation, soit encore en pleine obscurité sur son véritable état de conscience par rapport aux fautes dont il s'accuse. Une interrogation plus directe devient alors nécessaire, sauf, bien entendu, le cas clair où des raisons de prudence commanderaient, au moins pour cette fois-ci, d'en rester là.

Par interrogatoire direct nous entendons les questions spontanées, nouvelles, supplémentaires, que le confesseur, mal informé par tout ce qui précède, peut être amené à poser pour arriver à une connaissance suffisante ; 1° du fait, 2° de l'appréciation morale subjective qu'en a l'enfant.

C'est sur les *précisions du fait* qu'il faut être extrêmement circonspect. Deux manières : 1° Avez-

vous fait ceci, cela ?... 2° Qu'avez-vous fait ? Et encore ? Racontez bien tout...

De la première méthode il faut, en règle générale, s'abstenir avec les enfants, pour ne pas éveiller inopportunément leur esprit sur des suggestions qu'ils ignorent. Il est beaucoup plus prudent — et suffisant — de les faire parler d'eux-mêmes, de forcer même la répugnance qu'ils peuvent avoir à donner spontanément les détails dont on a besoin. Ces détails, cela va sans dire, il faut les réduire au minimum rigoureusement nécessaire, et couper court, dès qu'on est renseigné ; encore en est-il qu'il faut provoquer, parce qu'ils sont vraiment indispensables pour la décision de casuistique ou de direction à intervenir, suivant qu'il y a dans la pensée de l'enfant par rapport au *fait* vérité ou erreur, culpabilité grave ou légère.

Enfin en dehors du fait, supposé génériquement au moins éclairci, le confesseur peut beaucoup plus librement interroger, et de façon positive cette fois, sur la pensée qu'a eue l'enfant de bien ou mal agir à cette occasion, de faire un gros ou un petit péché, ce qui achèvera de le renseigner sur la mentalité subjective de son pénitent.

Après quoi, comparant cette mentalité subjective *in casu* avec la vérité de la morale objective telle que nous la font la loi naturelle, la loi divine, la loi humaine, il appréciera la concordance qui les harmonise ou la discordance qui les sépare. Dans le premier cas, il a affaire à un pécheur ordinaire, qu'il faut exciter à la contrition, au bon propos, et absoudre à la manière accoutumée.

Dans la seconde hypothèse, — pas toujours, mais bien souvent, et, en tout cas, le plus tôt possible, — il aura à rectifier l'erreur de l'enfant, soit en déclarant défendu ce qu'il croit permis, soit, au contraire, en déclarant permis ce qu'il croit défendu : en donnant comme gros péché ce qui est gros péché, comme petit ce qui est petit.

En suivant cette méthode, à propos de VI[m], on arrive à savoir de quel *fait* exactement l'enfant s'occupe, et comment il entend lui-même le mal qu'il y aperçoit. C'est ainsi qu'il faut procéder, et non d'après des règles à priori basées sur le chiffre arithmétique de l'âge et la date légale de la puberté. Cette date est, sans doute, une présomption, *ex communiter contingentibus,* qui autorise *in dubio* les interprétations larges, indulgentes, excusantes *a tanto* sinon *a toto*. Elle n'est pas une raison, cependant, de rejeter les contre-indications plus ou moins exceptionnelles qui peuvent se présenter et infirmer, dans des cas particuliers, la valeur inductive de la présomption : *præsumptio cedit veritati,* disent fort bien les juristes.

Q. — Entre un grand-vicaire, un curé, un chanoine, un supérieur d'Université, de collège ou de communauté, qui a la préséance ?

Dans quel ordre viennent les autres ?

R. — Voici les règles de la préséance entre les divers membres de l'état ecclésiastique dans les fonctions religieuses.

1° Un *évêque,* même étranger, a droit à la première place à cause de sa dignité épiscopale, qui lui interdit de céder le pas à un simple prêtre.

2° Les *vicaires généraux du diocèse,* même en l'absence de l'évêque, ont la préséance s'ils sont en *habit vicarial,* c'est-à-dire, avec la soutane, le manteau long et la barrette : ils ne font, en effet, qu'une seule personne avec l'évêque [1].

Les vicaires généraux *honoraires* ont le même honneur, s'ils sont *réellement* vicaires généraux, parce qu'ils représentent l'évêque.

3° La préséance est due au *chapitre* marchant en corps, *capitulo capitulariter intervenienti,* disent les canonistes [2].

Si les chanoines ne forment pas corps, fussent-ils nombreux, ils n'ont pas le droit de passer avant le curé de la paroisse, sauf dans le cas que nous allons dire au 4°.

Les chanoines sont dits marcher en corps *(capitulariter* ou *collegialiter)* quand, *revêtus de leurs insignes,* ils sont sous la présidence des *dignitaires* du chapitre. Il s'ensuit que les chanoines n'ont aucune préséance dans toutes les circonstances où ils n'ont pas le droit de porter leurs insignes.

4° Les *chanoines* titulaires ou honoraires *accompagnant l'évêque* soit dans son diocèse, soit dans un diocèse étranger, ont les mêmes droits que les chanoines marchant *collegialiter,* ainsi que l'a déclaré la S. C. des Rites le 19 mai 1838. Ce décret, qui porte le n° 4830 dans la collection de Gardellini, n'a pas été reproduit dans la nouvelle collection, sa présence y étant inutile, puisqu'il s'appuyait sur des décrets antérieurs, *juxta alias decreta*.

5° Sauf ces exceptions, le *curé* a droit à la première place dans *son église*. Chaque curé dans son église, dit Ferraris, a la préséance sur tous les autres, à l'exception du chapitre de la cathédrale ; car, si l'on fait exception pour le cas de la présence du chapitre de la cathédrale, chacun a droit à la première place dans sa maison : or, les curés sont chez *eux* dans leurs églises. « Quilibet in domo sua regulariter dicitur major. Rectores autem ecclesiarum in propriis ecclesiis dicuntur esse in propria domo [3]. »

Il s'ensuit que ni les autres curés plus anciens, ni les doyens, ni les archiprêtres, ni les chanoines, honoraires ou titulaires, pris *isolément,* n'ont un droit *strict* à la première place et qu'ils doivent la laisser au maître du lieu : « In propria ecclesia, lit-on dans Pallottini, non solum canonicos et Decanum, sed ipsum quoque archipresbyterum parocho locum debere ; ratio vel ipsa suadet et firmat S. R. C. in *Asculana,* 23 maii 1641 [4]. »

Le décret cité par Pallottini n'est pas dans la collection officielle ; mais la doctrine qu'il pro-

[1] S. R. C., *Brundusina,* 16 juillet 1605, n. 188 ; — *Adjacen.,* 2 déc. 1690, n. 1845.

[2] S. R. C., *Mutinen.,* 29 nov. 1603, n. 149 ; — *Agrigentina,* 2 déc. 1673. — Vecchiotti, *Institutiones juris canonici,* lib. 2, cap. 5, n. 62. — Ferraris, v° *Canonicatus,* art. VII, n. 60-61.

[3] Ferraris, v° *Præcedentia,* n. 84.

[4] Pallottini, *Collectio...,* v° *Parochus,* art. IX, n. 1-3.

clame est rappelée dans le décret du 11 décembre 1903, *Gnesnen. et Posnanien.*, n. 4128. Dans ce décret récent, en effet, il est dit que la préséance revendiquée par certains statuts diocésains en faveur des *doyens*, ne vaut que pour les réunions du clergé où ils agissent au nom de l'évêque, mais non au chœur, ni au chapitre, ni dans les fonctions ecclésiastiques.

En *dehors de son église*, un curé a la préséance sur les curés *moins anciens* que lui et sur tous les autres prêtres.

6o Les *vicaires paroissiaux* ont la préséance sur les autres prêtres même plus âgés, mais seulement dans les cas où ils remplissent leurs fonctions propres, comme le dit le décret de la S. C. des Rites du 12 juillet 1892, *Romana*, n. 3780, ad 2. Pour les autres cas, la préséance ne leur est pas due : « Negative, nisi agatur de functionibus in quibus fungitur munere suo. »

7o Les autres prêtres qui ne sont pas attachés comme vicaires à une paroisse n'ont aucun droit à la préséance, si ce n'est à raison de la date de leur ordination sacerdotale : voilà le droit strict. Ils cèdent donc le pas à tous ceux que nous venons d'énumérer.

Q. — Un confrère prétend qu'on peut, toujours et dans tous les cas, réitérer le sacrement de l'extrême-onction après trente jours. Moi, je soutiens qu'il y a certaines maladies, v. g. la tuberculose, qui, une fois bien constatées, ne laissent plus disparaître le danger de mort, et par conséquent ne permettent pas de réitérer l'extrême-onction, même si le malade vivait encore quelques mois après avoir reçu ce sacrement. Qui a raison ?

R. — Nous ignorons la source d'autorité où votre confrère a pu puiser ses renseignements. L'opinion qu'il émet est certainement nouvelle et singulière, nullement sûre en pratique. Une même maladie mortelle peut se prolonger, avec le même péril grave pour la vie, au delà d'un mois, et même de plusieurs. Or, on ne doit pas réitérer l'extrême-onction *durante eodem mortis periculo*. C'est la règle commune, officielle, de l'Eglise ; il faut s'y tenir, quitte à interpréter largement les *dubia*, quand ils se présentent, sur le point de savoir si, après une amélioration notable, la rechute *in periculum* constitue le nouvel état de choses requis pour une seconde administration du sacrement.

Vous nous paraissez de votre côté exagérer un peu aussi. Une maladie prise dans l'ensemble de son évolution peut être dite grave, dangereuse, mortelle, au sens « étendu » de l'expression, sans présenter pour cela, par elle-même seulement, le péril imminent de mort que réclame le Rituel pour l'extrême-onction : « *Debet hoc sacramentum infirmis præberi qui tam graviter laborant ut mortis periculum imminere videatur.* » Le mot *imminere* indique, évidemment, qu'il s'agit ici, non pas d'une probabilité plus ou moins grande quant à l'issue fatale de la maladie, mais d'un danger de mort « prochain » ; et, quelque bonne volonté que l'on mette à gloser dans un sens large cette « proximité » du danger, on ne peut tout de même pas aller jusqu'à la voir vérifiée dans la diathèse tuberculeuse à échéance finale éloignée.

D'où il suit qu'un tuberculeux peut plusieurs fois recevoir l'extrême-onction, si plusieurs fois il lui arrive de se trouver dans des dangers imminents de mort *différents* et *séparés* entre eux par des intervalles d'amélioration qui ne permettent pas de considérer le danger no 2 comme faisant moralement une seule et même chose avec le danger no 1, encore que, au fond, la maladie radicale persiste, qui est l'occasion de ces deux crises également périlleuses, mais parfaitement distinctes.

Parfaitement distinctes, disons-nous : ceci demande explication. Le Rituel va encore nous inspirer : « *In eadem infirmitate hoc sacramentum iterari non debet, nisi diuturna sit ; ut si, cum infirmus convaluerit, iterum in periculum mortis incidat.* » Notez, d'un côté, la prohibition qui tombe sur le *in eadem infirmitate*, et, d'autre part, la permission formulée dans le *cum infirmus convaluerit*. Interprétées l'une par l'autre, ces deux expressions signifient : 1o que par *eadem infirmitas*, le Rituel n'entend pas, au sens médical du mot, la même disposition morbide habituelle, chronique, mais la même poussée aiguë, plus ou moins prolongée, qui met le sujet dans un état actuel d'infirmité grave ; 2o que, par *convaluerit*, il n'entend pas la guérison radicale absolue du mal dans ses racines chroniques, mais la vraie convalescence qui ramène sérieusement le malade à la santé, avec certitude morale de maintien prolongé, malgré le doute qui peut persister sur le retour éventuel d'une offensive nouvelle de la maladie, s'il est commis des imprudences ou s'il se rencontre des circonstances fortuites, non prévues comme nécessaires, qui le déterminent.

On peut dire du tuberculeux pulmonaire, au stade un peu avancé de la troisième période, quand des accidents congestifs répétés, des hémoptysies, des caractéristiques graves de température, annoncent une poussée qui peut-être durera longtemps, mais restera tout le temps gravement menaçante, — on peut dire de ce tuberculeux qu'il reste, même plusieurs mois de suite, *in eadem infirmitate*, et que, si on l'administre, l'absence du *convaluerit* ne permettra pas de réitérer le sacrement.

Prenez, au contraire, le cas d'un tuberculeux au second, ou même au premier degré, chez lequel un accident subit et très grave d'hémoptysie constituera au dire du médecin une menace de mort assez caractérisée pour qu'on lui donne l'extrême-onction. A force de précautions, de soins et d'hygiène, voilà que le malade revient à la santé, se tire absolument d'affaire, reprend sa vie normale, ses occupations ordinaires. Est-il guéri ? Oui et non. Oui, parfaitement, de l'*infirmitas* qui

avait mis ses jours en danger ; non, dira le médecin, pour peu qu'on le presse de parler franchement, non, quant à la diathèse tuberculeuse qui reste au fond de son tempérament, et qui, sans présenter désormais la moindre apparence de danger, sans créer la moindre inquiétude à personne, pas plus au docteur qu'au sujet et à son entourage, n'en est pas moins, au fond, comme la pierre d'attente sur laquelle plus tard, très tard peut-être, prendra son point d'appui le retour offensif aigu de la tuberculose.

Ce retour peut ne pas se produire. On peut être et rester toute sa vie tuberculeux *in habitu,* si l'on peut ainsi parler, être ce que les cliniciens appellent un candidat aux accidents de la tuberculose, sans cependant en subir jamais aucun. On peut avoir été tuberculeux et cesser de l'être par guérison radicale, contrairement à l'erreur populaire qui regarde tout tuberculeux quelconque comme condamné a mort. Le cas, alors, est très clair; la maladie ayant totalement disparu, s'il s'en présente plus tard de nouveaux symptômes, ce sera une *tuberculose nouvelle,* car on peut *devenir* tuberculeux à tout âge, après l'avoir été et s'être guéri entièrement, et aussi sans l'avoir été jamais.

Restons-en au cas proposé par notre correspondant, et concluons que, la tuberculose persistant à l'état latent habituel au fond de l'organisme, un tuberculeux, après avoir été en imminent péril de mort, peut fort bien *convalescere,* puis retomber à nouveau dans une poussée et un péril différents, séparés même par un long intervalle, qui autoriseront très bien la collation réitérée du sacrement.

Il n'est pas exact de dire qu'au bout de trente jours on peut administrer à nouveau un tuberculeux, simplement parce que les trente jours sont écoulés. Il n'est pas exact non plus de dire que le tuberculeux, parce que tuberculeux simplement, ne peut jamais recevoir l'extrême-onction qu'une seule fois dans sa vie, au premier accident grave, malgré un vrai retour à la santé qui ne l'empêche point de rester, au fond, ce que les médecins appellent quand même un tuberculeux.

Q. — M. X., originaire de France et domicilié depuis longtemps aux Etats-Unis, lègue par testament, pour être employés en bonnes œuvres, l'universalité de ses biens à son Evêque d'Amérique. Mais voilà que celui-ci, en recevant le testament de France, s'aperçoit qu'il n'est pas conforme à la loi américaine, d'après laquelle un testament, même olographe, pour être valide, doit porter la signature de deux témoins au moins. En conséquence il fait avertir les parents du défunt que le testament est nul pour lui, et qu'il ne peut être héritier.

Je désirerais savoir si les parents de X. peuvent *en conscience accepter cet héritage.* A noter que le testament susdit avait été fait en France il y a plus de 20 ans ; et que, quelque temps avant de mourir, X. avait exprimé à un de ses amis son intention de modifier son testament en ce sens qu'il voulait donner ses biens de France à ses héritiers naturels et ses biens d'Amérique à son évêque. Etait-ce une simple velléité ? ou bien n'a-t-il pas eu le temps de faire un autre testament ? Je l'ignore. Toujours est-il qu'on n'en a pas trouvé d'autre.

R. — Il y a relativement aux testaments deux sortes de lois : la loi *naturelle,* qui ne demande qu'une seule chose : c'est que le testament soit fait librement et soit prouvé moralement comme authentique, soit par deux témoins s'il s'agit d'une volonté clairement exprimée devant eux, en cas de testament verbal, soit par une écriture et une signature sur lesquelles on ne puisse élever aucun doute sérieux ; et les lois *civiles,* qui imposent d'autres conditions sans lesquelles elles ne reconnaissent pas les testaments comme valides. Il est certain que pour les testaments ordinaires, ou, si l'on veut, visant des causes profanes, les lois civiles ont au moins cette force et cette autorité que, si les testaments sont déférés aux tribunaux et que ceux-ci en prononcent la nullité pour cause d'omission de formalités légales, ceux-ci en conscience doivent être regardés comme nuls ; mais beaucoup de théologiens prétendent (et leur sentiment doit être regardé au moins comme probable) que tant que les tribunaux n'ont point prononcé, ceux en faveur de qui les testaments sont faits peuvent les regarder comme valides, dès lors qu'ils sont conformes à la loi naturelle.

Mais quant aux testaments ou legs en faveur des bonnes œuvres ou *causes pies,* ils ne peuvent pas être régis par les lois civiles, ainsi que l'ont déclaré le pape Alexandre III et les Congrégations romaines, mais ils doivent être régis par les principes du droit canon qui reconnaît comme valides tous les testaments ou legs conformes au droit naturel. C'est qu'en effet la fin que se propose l'auteur de ces testaments ou legs est une fin surnaturelle qui ne peut pas dépendre des lois civiles, ni être jugée par des tribunaux purement humains ; et de plus l'Eglise étant une société parfaite et complète doit être absolument indépendante de l'Etat pour ce qui regarde sa fin propre, et par là-même pour acquérir et posséder les biens temporels nécessaires ou destinés à une fin surnaturelle ; c'est donc à elle seule d'en juger. Nous croyons même qu'on ne peut pas regarder comme sérieusement probable l'opinion contraire, et c'est ainsi que pensent les meilleurs théologiens.

Ces principes posés, examinons le cas. Le testateur a dit, nous voulons bien le croire, à ses amis que son intention était de modifier son testament et de donner ses biens de France à ses héritiers naturels, et ses biens d'Amérique à son évêque pour ses bonnes œuvres. Mais ceci n'est qu'une intention manifestée, il est vrai, mais non réalisée, par conséquent qui de soi ne pourrait avoir de valeur réelle. Reste donc le testament tel qu'il a été fait.

Or, d'après ce que nous avons dit, ce testament doit être regardé comme valide, puisqu'il est pour des *causes pies* et conforme à la loi naturelle. Mais l'Evêque d'Amérique en faveur de qui il est fait refuse de l'accepter. En soi, il n'en avait pas le

droit, car le testament n'était pas pour lui personnellement, mais pour les bonnes œuvres. Pourquoi refuse-t-il d'accepter l'héritage ? Sans doute parce que ce testament n'étant pas conforme aux lois américaines, il craint d'avoir plus de désagréments que de profit s'il l'acceptait, et pense qu'alors les bonnes œuvres n'y gagneraient rien.

Que doivent en ce cas faire les héritiers naturels ? Evidemment ils doivent alors accepter l'héritage, de peur que s'ils refusent, tout n'aille au gouvernement, peut-être les biens de France au gouvernement français et les biens d'Amérique au gouvernement américain. — Mais tout ne doit pas se terminer là. Il nous semble qu'il leur reste à faire une des deux choses suivantes pour remplir les volontés du testateur : *a)* ou bien s'adresser directement, par l'entremise de leur évêque, au Souverain Pontife, juge suprême quand il s'agit des *causes pies*, et lui exposer toutes choses ; et peut-être le Souverain Pontife, pour les récompenser de leur bonne volonté, leur attribuerait-il en tout ou en partie les biens de France que le testateur avait eu l'intention de leur donner ; *b)* ou bien s'adresser à l'Evêque d'Amérique et lui offrir de lui remettre par donation en règle les biens qu'il avait refusés comme provenant d'un testament illégal. Il va de soi que sur ces biens ils pourraient garder de quoi payer les frais à eux occasionnés et aussi de quoi se dédommager suffisamment des pertes de temps et des embarras dont tout cela aurait été la cause. — Si, ce qui ne serait pas étonnant, quelques héritiers consciencieux voulaient bien suivre nos avis, tandis que d'autres voudraient garder pour eux-mêmes leur part de succession, ce serait alors aux premiers à faire ce que nous avons dit, si leur part d'héritage en valait la peine ; ou au moins nous les engagerions fortement à ne pas disposer de leur part sans avoir consulté leur évêque.

Q. — Une discussion s'est élevée dans une de nos conférences au sujet du pouvoir dont jouit le Souv. Pontife de dissoudre, pour des raisons très graves, le mariage non consommé.

Quelques confrères ne veulent entendre par ce privilège pontifical que le droit de déclarer qu'il n'y a pas eu contrat : *pure déclaration de nullité*.

Les autres prétendent que le Souverain Pontife dissout un contrat réel en bonne et due forme : *rupture d'un contrat valable*.

Hurter (t. III, p. 548, 2e ligne, *Si enim gravi...* et p. 549, Scholion III) semble affirmer la seconde opinion : le Pape peut rompre un mariage valable.

R. — Pas l'ombre d'un doute : c'est un enseignement depuis longtemps déjà commun et certain, en théologie comme en droit canonique, que le Pape peut rompre, par mode de dispense, le lien réellement existant d'un mariage *ratum*, mais *non consummatum*. Le meilleur et très péremptoire argument qu'on puisse donner en faveur de ce pouvoir direct de dispense, c'est le fait courant de l'usage qu'en font depuis plusieurs siècles les Souverains Pontifes, et aujourd'hui plus fréquemment que jamais, déclarant dispenser, et non pas prononcer une nullité, et cela, même dans des cas où la validité parfaite du mariage ainsi rompu est incontestable.

Déjà Benoît XIV, au XVIIIe siècle, disait : « Nulla de potestate S. Pontificis moveri amplius potest quæstio, in eo quod attinet ad dispensandum super matrimonio rato et non consummato, cum hodie opinio affirmativa sit communis inter theologos et canonistas, et in praxi recepta, ut notorium est. » (*Quæst. can.*, 279).

Il pourrait être intéressant de rechercher les origines historiques de cette pratique pontificale. Nous ne croyons pas qu'on en trouve d'exemple avant l'époque d'Alexandre III (1159-1181), lequel trancha le premier la controverse qui divisait alors les deux célèbres Ecoles de Paris et de Bologne.

Celle-ci, faisant écho à une théorie probablement vulgarisée pour la première fois par Hincmar de Reims, — la *Copulatheoria*, — prétendait que *ante copulam* il n'y avait que contrat initial, mais pas encore sacrement, et que, dès lors, ce mariage « partiel » ne jouissant pas de la propriété de l'indissolubilité sacramentelle, pouvait être rompu pour certaines causes variables, soumises dans leur détermination à l'appréciation du Saint-Siège, parmi lesquelles le *Corpus* mentionne surtout le *votum* et *l'affinitas superveniens*. Tout au contraire, les théologiens et canonistes de Paris tenaient le mariage simplement *ratum* pour complet, sacramentel, et indissoluble *ante copulam*.

Alexandre III ne donna raison ni à l'une ni à l'autre de ces deux doctrines opposées. Prenant pour les concilier le juste milieu, il accorda à l'Ecole de Paris que le mariage seulement *ratum* était bien un vrai et complet sacrement de mariage, mais déclara d'autre part, avec l'Ecole de Bologne, que son indissolubilité n'était rendue définitive que par le fait de la consommation survenue après le contrat, d'où possibilité de sa rupture pour les deux raisons alors classiques : *vœu* et *affinité* subséquente.

La doctrine du pouvoir pontifical de dispense se fit peu à peu plus claire dans l'enseignement dès le XIIe siècle, et au XVe on en voit l'exercice pratiqué par Martin V et Eugène IV, comme l'ont fait couramment leurs successeurs jusqu'à nos jours, où cette dispense est fréquemment accordée, à la condition, bien entendu, qu'une enquête juridique minutieuse et sévère prouve nettement au for externe le fait de la non consommation.

Et c'est si bien une *dispense* et non une *déclaration de nullité*, que si, par exemple, un cas d'impuissance se présente dont la discussion approfondie pourrait conduire à une sentence de nullité, on préfère arriver au même résultat final en établissant sur *enquête* la non consommation simplement, et en demandant dispense, plutôt que de s'embarquer dans les longueurs et complications difficiles d'un *procès* en règle de nullité *propter impotentiam*. Au surplus, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, il est des cas très clairs où la validité du mariage est absolument hors de doute,

et pour lesquels cependant l'on demande et l'on obtient dispense *super rato et non consummato.*

Vous avez bien lu Hurter. Très formellement, comme tous les autres théologiens, il enseigne que le Pape a le pouvoir de dissoudre le lien d'un mariage valide non consommé. (*Theol. dogm. compend.*, t. III, n. 623).

N'oubliez pas, d'autre part, ce point de droit, très ancien et très incontesté : que la profession religieuse solennelle annule le mariage *ratum et non consummatum,* lequel donc n'est définitivement rendu indissoluble de façon absolue qu'après le fait de la consommation.

Q. — Un mari a-t-il droit de correction, même physique, corporelle, sur sa femme ? Si oui, dans quelle mesure ? On dit que la femme doit obéissance à son mari ; et il semble bien que ce devoir de la femme a pour corrélatif un droit du côté du mari, et que celui-ci puisse revendiquer son droit en employant dans une certaine mesure la correction corporelle, au besoin. Mais laquelle ? — D'autre part, dès qu'on leur touche l'épiderme, les femmes ne se font pas faute d'en appeler aux tribunaux, qui donnent tort aux maris.

Qu'en est-il au juste sur cette question au point de vue du droit naturel, civil, ecclésiastique ?

R. — Malgré les distinctions de détail et les hypothèses exceptionnelles que comporte la question, il faut la résoudre en principe, et nettement, par la négative. L'autorité *maritale* n'est pas l'autorité *paternelle*. Celle-ci, en raison des sujets, tout jeunes, sur lesquels elle s'exerce, réclame l'emploi de tous les moyens efficaces d'éducation qu'appelle la condition très spéciale des enfants qu'il faut élever, former à la vie, préparer aux luttes de l'avenir, pour le temps où l'oiseau aura le droit et le devoir de ne plus compter que sur ses ailes et sa liberté.

La femme n'est pas un enfant, quoiqu'en disent parfois certaines expressions exagérées du langage populaire. Elle reste toujours, par certains côtés, faible, et demande, pour le complément de sa vie, l'appui du mari. Mais, en droit naturel, le mariage est un contrat de « société égale » entre deux personnes humaines à subsistance individuelle physique et morale également complète en substance, malgré le complément accidentel de perfection, de bien vivre, que *l'une et l'autre* reçoivent, chacun à sa façon, de la mutuelle association.

La « correption » fraternelle évangélique reste là toujours comme ailleurs, et dans un certain sens plus qu'ailleurs, légitime ; mais, encore faut-il l'entendre comme il convient entre grandes personnes qui ne sont plus des enfants. C'est une compagne de sa vie, sur le même plan et la même ligne, que la Providence donne au mari, non une gamine à fouetter ou à mettre au pain sec quand elle n'est pas sage. Et la femme qui, elle aussi, a charge réciproque de corriger son mari à l'occasion, est en plein droit naturel et évangélique de lui parler autrement qu'un élève à son maître d'école.

Elle lui doit *obéissance* sans doute, tout comme le mari lui doit appui et *protection*. Mais, si ces deux mots ont paru, à peu près dans tous les codes, synthétiser la physionomie morale d'ensemble des relations de la vie conjugale, il s'en faut qu'on doive les prendre au pied de la lettre, avec une signification exagérée, comme la seule double caractéristique de l'union matrimoniale. La femme n'a pas qu'à obéir, ni le mari qu'à protéger. Au-dessus de ces deux notes, par où s'exprime la subordination fondamentale des deux sexes, plane l'amour comme loi suprême naturelle prédominante, l'amour dont c'est le propre, tout justement, d'enlever ce que seuls, pris à part, ont d'également odieux la servilité de l'obéissance et le despotisme de la protection. Il n'y a, en fait, ni l'une ni l'autre entre amis ; et l'on sait à quel point, dans les bons mariages chrétiens, la femme « protège » et le mari « obéit ».

La correction physique est donc un procédé qui n'a normalement pas sa place, en droit naturel, dans le ménage, pas plus d'un côté que de l'autre. Avec S. Paul, disons que le mari est la tête, la femme le cœur, tête et cœur également adultes et conscients et responsables, d'égale dignité donc, également respectables l'un par rapport à l'autre. Mais gardons-nous de confondre subordination et domination.

Que si l'un des deux, autrement incorrigible, ne peut être arrêté devant une sottise grave à commettre que par l'intervention de l'argument frappant, il est permis, nécessaire même, de frapper ; le coup alors n'est pas porté en vertu de l'autorité maritale, mais en exécution de la loi commune de charité qui permet, et ordonne au besoin, de rendre ce « service » à son prochain, voire et surtout à son prochain « ami », à son meilleur ami.

Q. — Comment peut-on justifier la conduite de N.-S. Jésus-Christ, qui à 12 ans, à l'insu de ses parents, reste à Jérusalem ? Un enfant de 12 ans qui se conduirait ainsi, serait évidemment répréhensible. Certains auteurs disent que c'est pour nous montrer qu'un enfant doit obéir à Dieu plutôt qu'à ses parents. Raison peu sérieuse, car jamais Marie ni Joseph n'auraient voulu s'opposer à la volonté divine : il eût suffi que Jésus les avertît de cela. Que répondre à un protestant qui s'appuie sur ce fait pour déclarer que Jésus n'est pas Dieu, ou que du moins il ne l'a pas été avant sa vie publique ?

R. — Nous pourrions nous contenter de répondre que Jésus-Christ ayant prouvé si invinciblement et de tant de manières qu'il était Dieu, nous n'avons pas à rendre raison de sa conduite, mais devons croire humblement que quand, à l'âge de 12 ans, il s'est séparé de ses parents à leur insu, il usait simplement d'un droit imprescriptible, et avait pour cela les plus excellents motifs, dont nous n'avons pas besoin de nous préoccuper. — Cependant, comme tout ce qu'il a fait, il l'a fait pour nous, il nous semble que nous pourrions donner de sa conduite en cette circonstance une double raison, raison naturelle ou humaine et raison sur-

naturelle ou divine, répondant par conséquent à sa double nature.

On nous dit : « Un enfant de 12 ans qui se conduirait ainsi serait évidemment répréhensible. » — Pas toujours, s'il vous plaît ! Cela dépend des circonstances. Supposez en effet que cet enfant, pendant que ses parents vont faire des achats ou des emplettes, ou traiter des affaires qui ne le regardent pas, leur demande la permission d'aller avec ses proches et l'obtienne ; supposez ensuite qu'après un certain temps, ses proches lui disent : « Maintenant, vous pouvez aller retrouver vos parents, ils doivent être en tel endroit, » et que s'y rendant il ne les y trouve point, tandis que ceux-ci, le croyant toujours avec ses proches, partent sans inquiétude, persuadés qu'ils le retrouveront le soir à l'hôtellerie où toute la famille doit passer la nuit. L'enfant ne trouvant donc point ses parents, et persuadé d'un côté qu'il n'est pas prudent pour lui de s'en aller seul, et d'un autre côté que ses parents reviendront bien certainement le chercher, va passer la nuit chez quelque proche ou quelque ami qu'il devait avoir à Jérusalem, et dans la journée se rend au temple pour s'instruire. Nous le demandons : cet enfant serait-il répréhensible ? Nous croyons qu'il serait plutôt louable pour avoir agi raisonnablement et prudemment ; ou tout au plus qu'il serait à plaindre pour s'être trouvé dans des circonstances pénibles pour un enfant de 12 ans. Or, qui nous dit que les choses ne se sont pas passées comme cela ? C'est du moins assez vraisemblable, et plusieurs interprètes expliquent cet épisode à peu près de cette manière, et c'est d'autant plus raisonnable que l'Evangile semble le donner à entendre quand il dit : « *Et requirebant eum inter cognatos et notos.* » Sans doute l'Enfant Jésus comme Dieu devait bien savoir où étaient ses parents et aurait bien pu les retrouver ; mais la plupart du temps il voulait et devait agir simplement d'après sa science humaine expérimentale.

Au point de vue surnaturel et divin, Jésus avait bien d'autres raisons d'agir ainsi, raisons même bien plus fortes que les premières et qui seules auraient suffi à le déterminer. — 1o D'abord sa mission divine devait être préparée, comme le sont toutes les choses venant de Dieu, qui agit toujours parmi les hommes *fortiter et suaviter*. Elle avait été préparée d'une manière éloignée par les prophéties, puis à sa naissance d'une manière plus prochaine par l'illumination du ciel, les cantiques célestes et l'apparition d'un ange aux bergers qui vinrent l'adorer, puis par l'apparition d'une étoile miraculeuse qui amena les mages à ses pieds, et un peu après par la prophétie de Siméon et les éloges d'Anne la prophétesse au moment de sa présentation au temple. Après, le silence s'était fait. Il était bon que quelque chose de nouveau se fît encore et préparât les esprits à sa prédication plus prochaine ; c'est ce qui eut lieu quand il étonna tous les Docteurs et tous ceux qui l'entendirent par la sagesse extraordinaire de ses interrogations et de ses réponses ; ceux-ci durent se dire en effet : « Que sera cet enfant ? Ne serait-il pas le Messie que nous attendons ? »

2o Jésus devait montrer que quand il s'agit d'une vocation ou d'une mission venant de Dieu, l'enfant ne dépend plus de ses parents, mais de Dieu seul qui la lui donne indépendamment de ses parents, et veut être obéi directement.

3o Il fallait montrer au monde que l'enfant, surtout quand il commence à avoir déjà presque la plénitude de sa raison, doit commencer sérieusement, même indépendamment de ses parents, à s'instruire de la religion, parce que avant tout il faut sauver son âme, chose seule et absolument nécessaire.

4o Enfin Jésus voulut montrer par l'exemple de Marie et de Joseph que quand une âme croit avoir ou craint d'avoir perdu Jésus, elle ne doit avoir rien de plus pressé que de le chercher, et ne se donner aucun repos avant de l'avoir retrouvé, et que c'est dans les temples, aux pieds du prêtre et non ailleurs, qu'elle le retrouvera, et que si elle a été dans l'inquiétude, le trouble et la peine, après il y aura pour elle une grande joie et un grand calme.

Nous pourrions donner encore d'autres raisons ; mais celles-ci suffisent amplement pour montrer que dans cette circonstance l'Enfant Jésus a bien agi comme devait agir un Enfant-Dieu.

Q. — Mlle X. se marie religieusement avec M. A. au Maroc, où son mariage est bénit par des Pères espagnols. Elle croit, et c'est à cette condition qu'elle donne son consentement, son fiancé honnête (d'ailleurs il appartenait à une famille chrétienne). Mais le jeune homme depuis quelques années était recherché par la justice française pour crime.

Il n'y eut pas au Maroc de mariage civil, pour cause de nationalité étrangère. Mais la vraie raison, c'est qu'il ne voulait pas se faire connaître.

Ils viennent en France. La jeune femme demande à son mari de contracter le mariage civil ; celui-ci refuse toujours, remettant à plus tard, sans vouloir donner la vraie raison. Un enfant vient au monde. Peu de temps après, arrestation du mari et condamnation à 10 ans de travaux forcés.

L'épouse reste dans la pénible situation de demoiselle devant la loi civile, et de femme devant l'Eglise.

L'enfant n'ayant pu être reconnu se trouve dans le cas d'un enfant illégitime.

La jeune femme, trompée sur l'honorabilité du mari, croit que son mariage religieux est invalide par défaut de consentement, contracte un second mariage civil parce que le nouveau mari reconnaît l'enfant, mais elle ne peut se marier religieusement. Or elle le voudrait et porter son cas en Cour de Rome, disant que pour son premier mariage religieux il n'y a pas eu de consentement, car elle croyait prendre un jeune homme honnête, et son fiancé était un criminel.

R. — Cette dame a eu le plus grand tort de risquer son second mariage « civil », avant d'avoir résolu le cas de conscience que lui imposait le fait de la première union religieuse. Mais ceci, au fond, ne fait rien à l'affaire en cause, et n'empêcherait point une déclaration de nullité pour le premier mariage, si vraiment cette nullité primordiale était juridiquement démontrée.

Or, il paraît difficile de fournir cette démonstration. Le mariage, comme tout engagement *de futuro,* comporte des surprises éventuelles en ce qui concerne le *præteritum* des contractants, et même aussi le *præsens*. Assurément, cette femme n'aurait pas épousé le mauvais sujet en question, si elle avait eu connaissance de son casier judiciaire ; du moins, nous supposons les circonstances de leur rencontre telles que vraiment l'amour, si amour il y a eu, n'aurait pas été aveugle et accommodant à ce point-là !

Mais il ne suffit pas de dire après coup : « Si j'avais su!... » pour que le contrat soit invalide par là-même, comme entaché d'erreur substantielle annulant le consentement. Combien de mariages à surprises de révélations. fâcheuses tardives seraient nuls à ce compte-là !

Aussi, les canonistes se montrent-ils peu disposés à admettre l'influence de ces sortes d'erreur sur le contrat. Quand il s'agit 1° ou bien d'une erreur proprement personnelle, d'une substitution de personnes, la chose est claire : mariage nul ; 2° quand il s'agit d'une erreur portant sur un point précis, une condition formellement posée au contrat, *in pactum deducta,* le cas est assez limpide encore, quoique laborieux à cause de la difficulté qu'on peut alors avoir pour établir que la « condition » en cause a bien été expressément visée comme condition formelle *sine qua non* du consentement.

Mais 3° quand il s'agit d'un fait qui n'a été, ni prévu, ni envisagé de façon explicite d'aucune sorte, appartenant par conséquent à la série noire des mécomptes possibles qui ne sont point à priori, de façon absolue, une raison pour les gens de ne pas s'aimer, se convenir, se désirer personnellement tels qu'ils sont, et donc de se marier à la manière ordinaire, l'affaire devient mauvaise, et presque toujours elle est écartée comme nullement susceptible de la déclaration de nullité souhaitée.

Presque toujours, disons-nous, néanmoins. Car, enfin, s'il s'agit d'un fait tel que, connu, il empêcherait *simpliciter,* universellement, pour tout le monde, la réalisation du contrat, il est possible alors peut-être de le regarder comme condition implicite assez nettement substantielle pour ne plus laisser subsister le consentement.

Mais ceci est très délicat à définir. Voyez, par exemple, le cas de la révélation désastreuse qui apprend au mari la grossesse étrangère de sa nouvelle épousée tout après le mariage ! C'est encore une surprise désagréable, celle-là, et dont l'on peut dire que, si elle avait été prévue, le mariage n'aurait pas eu lieu. Et cependant, les canonistes ne tiennent pas cette surprise pour preuve de la nullité du contrat, sans doute parce que c'est là un « accident » qui n'est ni bien rare, ni par conséquent en dehors des prévisions globales implicites, ni incompatible, pas plus après qu'avant, avec le véritable amour et le véritable consentement matrimonial des conjoints.

A notre avis, le cas dont vous parlez est plus grave, et le sous-entendu de non-consentement absolu pourrait être considéré comme beaucoup plus universel, donc aussi comme plus probablement implicite. Le déclassement social d'un criminel sous le coup d'une peine infamante, est autre chose qu'un de ces malheureux accidents dont nous parlions tout à l'heure, qui peuvent bien gâter la vie domestique, mais non pas la vie publique, qui sont à la rigueur réparables, alors que l'infamie qui pèse sur le forçat et sur les siens ne l'est pas.

Qu'en penserait-on à Rome ? Nous ne saurions le dire avec assurance de ne pas nous tromper. Le mieux serait donc d'introduire auprès du tribunal de première instance d'abord (officialité épiscopale), puis auprès de la Congrégation des Sacrements, une demande en déclaration de nullité pour défaut de consentement, vicié à l'origine par une erreur substantielle *de præsenti*.

Si le cas est grave, il est simple aussi. La procédure ne sera ni longue ni compliquée. Il suffira de bien établir, avec tous documents et témoignages convenables, 1° que le mari était au moment du mariage recherché comme criminel public et sous le coup d'une forte peine infamante ; 2° qu'il a, pour échapper aux recherches de la police, dissimulé son véritable état civil ; 3° que les relations entre les deux futurs, au moment du mariage, n'étaient pas, au point de vue amour et absolue volonté de s'unir, telles que le consentement eût été donné quand même par la femme, si elle avait été à cette heure-là informée de la situation judiciaire de son conjoint, et donc, très certainement, qu'il y a eu erreur telle que le consentement en a été en réalité et substantiellement la conséquence. Sur quoi, le tribunal prononcera *de nullitate* ou *de validitate*. Dans les deux cas, appel à Rome, qui tranchera définitivement l'affaire.

Ne pas s'effrayer des dépenses éventuelles du procès. Elles se réduisent à peu de chose, depuis surtout que Pie X a mis bon ordre à certains abus qui avaient rendu un peu impopulaire la justice ecclésiastique sur ce point-là. A votre place, et malgré les grosses probabilités d'insuccès, nous conseillerions à cette femme d'engager nettement la procédure à fin de déclaration de nullité pour défaut de consentement *propter errorem*.

Q. — Le dispositif du Mandement de Carême pour notre diocèse porte ce qui suit :

« Nous autorisons MM. les curés, supérieurs, aumôniers et confesseurs à accorder en tout temps, pour le jeûne et l'abstinence, des dispenses plus étendues *quand ils le jugeront nécessaire*. »

Est-ce un indult ? Sans doute que non.

Dans ce cas l'Evêque peut-il dispenser une famille pour les Quatre-Temps et le Carême, excepté le vendredi ?

S'agit-il dans ce dispositif de dispenses individuelles ?

Mon prédécesseur, plus qu'ultra-large, accordait toutes les dispenses qu'on lui demandait : sans doute qu'il *jugeait la chose nécessaire*.

Je suis dans un pays de mines où les ouvriers mineurs-houilleurs sont dans les proportions d'un tiers. Chez eux, il est admis qu'ils ont le droit de manger de la viande en tout temps. A cause de cela il devient très difficile de maintenir l'abstinence pour les ouvriers dans les fermes : si on était sévère à ce sujet, on ne pourrait plus avoir d'ouvriers.

Etant donné le dispositif du mandement et la direction suivie par mon prédécesseur et un peu partout dans ces pays de mines, ne suis-je pas dans la nécessité d'accorder la permission, parce qu'on la prendra quand même ?

R. — Nous ne pensons pas que la formule employée par votre autorité diocésaine se réfère à un indult ; autrement, on aurait pris soin d'en faire mention. C'est plutôt une communication faite, éventuellement, et pour des cas particuliers, du pouvoir habituel que le droit reconnaît à l'Evêque de dispenser *in necessariis*. C'est peut-être, aussi, moins et plus que cela : une parole doctrinale autorisée sur laquelle le curé peut s'appuyer pour *déclarer*, comme le ferait l'Evêque à sa place, la loi d'abstinence non obligatoire, en fait, *in dubiis*. Ce serait à notre avis outrepasser les intentions épiscopales que d'abuser de cette formule en donnant des dispenses *modo generali*, à jet continu, sans le scrupule qu'il convient tout de même d'apporter à l'interprétation large de la « nécessité ».

Q. — Mon docteur prétend que Voltaire était capucin ! Il assure que ce n'est nullement une plaisanterie et me cite deux vers qu'il a vus je ne sais où (ni lui non plus ; il a oublié la source), qui seraient de Voltaire lui-même :

Il est vrai, je suis capucin,
C'est sur quoi mon salut se fonde...

Y a-t-il là autre chose qu'une plaisanterie ? Je n'en perçois d'ailleurs guère le sel.

R. — Bien que l'*Ami* fasse profession d'écarter l'érudition pure au profit des questions d'ordre plus pratique, nous répondrons un mot à votre question, bien faite pour piquer la curiosité.

Or on lit en effet, dans la *Correspondance* de Grimm, en février 1770 [1] : « Dieu a accordé, dans sa miséricorde, au patriarche de Ferney le don de bien des rôles ; mais on ne devinerait pas celui dont il vient de se charger en dernier lieu. Le père temporel des capucins du pays de Gex étant décédé, M. de Voltaire a écrit au pape pour en demander la place. » Et il continue par des plaisanteries plus ou moins déplacées sur différents personnages ecclésiastiques. Il ajoute en parlant du seigneur de Ferney : « On prétend qu'il a déjà écrit (à l'évêque d'Annecy) quelques lettres signées d'une ✝ et *Voltaire, capucin indigne*. Il dit que ceux qui ont prévu qu'il mourrait capucin ne se sont pas trompés. » Il se faisait lire le *Petit Carême* de Massillon au début du repas, quand il avait quelque étranger, avec des airs confits qui faisaient bien vite place à d'autres turlupinades. Ce fut pour Voltaire l'occasion de bien d'autres plaisanteries [2]. Il exploita l'affaire avec toute sa

[1] Edit. Tourneux, t. VIII, p. 462 ; cf. p. 474 et 484.
[2] Lettre de Voltaire au maréchal de Richelieu, 9 février 1770.

verve anticléricale, répandit partout le bruit de l'aventure, reçut de l'académicien Saurin une pièce de vers à laquelle il répondit par des quatrains spirituels et peu décents [1] qui firent le tour du Paris philosophe, et nous montrent une fois de plus l'art perfide dont le grand ennemi de l'Eglise usait pour répandre la calomnie et la haine.

Mais qu'y avait-il dans tout cela ? Dans une lettre à l'abbé Audra, un ancien chanoine de Lyon tombé dans le plus piètre philosophisme et l'agent à Toulouse, où il était professeur d'histoire, du parti encyclopédique (dans l'affaire Sirven en particulier), Voltaire écrit le 26 mars 1770 : « Mon cher Philosophe, c'est apparemment depuis que je suis capucin, que vous me croyez digne d'entrer dans des disputes théologiques. Vous n'ignorez pas qu'ayant obtenu de M. le duc de Choiseul une gratification pour les capucins de mon pays, frère Amatus d'Alamballa, notre général résidant à Rome, m'a fait l'honneur de m'agréger à l'ordre... Donnez-moi votre bénédiction et recevez celle de frère François, capucin indigne. » Et de son côté Saurin intitulait ses vers « à M. de Voltaire, père temporel des capucins. » Voilà probablement qui nous donne la clef du problème. A l'occasion d'un service matériel qu'il avait sans doute rendu à quelques religieux capucins, le général aura répondu aimablement et spirituellement à la fois que Voltaire, par ses bienfaits, était « le père temporel des capucins, » ce que le malin singe aura exploité comme on vient de le voir.

Il poussa la médiocrité d'âme jusqu'à se faire payer ses services au prix de la réputation de ceux qui avaient eu la malchance d'être ses obligés.

Q. — J'habite une paroisse B., faubourg d'une grande ville A. Toutes deux ont leur cimetière ; mais nous conduisons nous-mêmes au cimetière de A., sans passer par aucune des paroisses de la ville, ceux de nos paroissiens qui demandent à être inhumés au cimetière de A. Dans ces conditions : 1° ont-ils le droit, par élection de sépulture, de faire célébrer le service funèbre dans une des paroisses de A. ? Il me semble que dans ce cas il y a, non pas élection de sépulture, mais élection d'église : ce que le droit canon à mon avis n'admet pas. 2° Si oui, dans quelle paroisse ? Est-ce la paroisse sur laquelle se trouve le cimetière, ou la paroisse par où l'on arrive dans la ville, ou une autre au choix ?

R. — Le droit canon admet l'élection de l'église où se fera le service funèbre, mais moyennant cer-

[1] Voici quelques-unes de ces strophes, celles que l'on peut citer ; c'est la suite des deux vers indiqués dans la question qui nous est posée :

Il est vrai, je suis capucin,
C'est sur quoi mon salut se fonde :
Je ne veux pas, dans mon déclin,
Finir comme les gens du monde...

Dès que M. l'abbé Terray
A vu ma capucinerie,
De mes biens il m'a délivré :
Que servent-ils dans l'autre vie ?

J'aime fort cet arrangement,
Il est leste et plein de prudence ;
Plût à Dieu qu'il en fît autant
A tous les moines de la France !

On a saisi l'allusion aux mesures financières de l'abbé Terray, contrôleur général des finances, mesures si mal comprises alors et qui l'avaient rendu si impopulaire.